[illegible] مراد از [illegible] است [illegible] و اخل

۲۲ و چهارم [illegible]

[illegible] صاحب [illegible] الاکبر

[illegible] امیر الامرا

۱۰۵۰۱
۶۱۴۳۵

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم وبه ثقتی

گوهر مرادی که غواصان فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید
و در دانه مقصودی که جوهری طبیعت را در رشته حسرت گوشه بساط
آرایه اقرار کردن و اعتراف نمودن به عجز از شکر ولی نعمتی که زبان
شکرگذار شکرگذاران از جمله آلای اوست و توفیق شکرگذاری نعمتی
از نعمای او فیاض عطا الاطلاقی که بسیط عرصه وجود مایده از موائد احسان
اوست و جواهر عقول و نفوس بر پیشگاه بساط بسیط امکان برهم چیده
دست امتنان او یکتا دهقانی که ابداعش دانه هستی را در صحرای بد
شیار نیستی با بهاری رحمت پرورد و کاتب اختراعش صفحه ساده
هیولا را آثار قبول داده و بهره امکان استعدادی جهت نگارش
ارقام صور کاینات کرده صانعی که صیقل صنعش آینه افلاک را در بدو فطرت
از زنگ کیفیات متضاده پرداخت و مرآت امتزاج اضداد اربعه را
بتصفیه اعتدال مزاج جلوه‌گاه صور موالید ثلثه ساخت قادری که مجبش
اختیار ذاتش از نظر فیض بمنتهای ابدی بر روی عالمیان گشاد و کلید
خزاین جود در قبول مراتب مختلفه وجود در کف اختلاف استعداد نهاد
تا هر صدف قابلیتی ازین دریا بقدر حوصله استعدادی [illegible] در گشت و هر
ازین سرچشمه بقدر گنجایش [illegible] اگر [illegible] آب دریا
از کوزه کوچک بیش [illegible] ی وادی بوصل سیلاب از طرف
اسفل بیشتر رسد نه دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری چه
کاسه سرنگون در زیر ناودان چون محروم ماند و کوزه شکسته نگاه داری
آب چگونه تواند فیضش با همگنان بیشتر از دیگریست و لطفش بهمه

از

۲

ازو دیگری کمتر نه آب ابر بسیار و بیشتر از یکی جویبار است و رنگ لاله و داغ از
یکی نوبهار گاه یک گل بصد رنگ آراستن و گاه صد گل یک رنگ برآراستن
اگر از قابلیت ماده است ماده را قابلیت از کیست و اگر از اختلاف استعدادات
استعداد این همه تخلف از جهت حکمی که بموجب حکمت تامه و مقتضای مصلحت
عامه وجود ذره بیکار نگذاشت و در ایجاد قطره نظر مصلحت دریغ نداشت
در وجود قطره دریای حکمت پدیدار است و از نمود ذره آفتاب مصلحت
آشکار با وجود قدرت شامله بنا بر مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای
سبب در میان نهاد و کافه مسببات را با اسباب متعلق ساخته آثار
مؤثرات ربط داد و اقتضا بطبع و اراده بخشش تفویض کرد و ترتیب عالم
روحانی و جسمانی نموده عقل کل را کدخدای عالم و طبیعت کلیه را کدبانوی
جهان گردانید و نفس کلیه را واسطه ساخت که از جهت تجرد قبول نموده
بجهت تعلق صرف نماید تا اثر فیض اعلا بجمیع ذرات وجود سرایت تواند
نمود و نوع انسان را که مابین عقل کلی و نفس کلیه رابطه تاثیر و تاثر که در حقیقت
ترویج معنویت متحقق ساخت تا انواع موجودات علوی و سفلی تولد نمود
و نوع انسان را که ارشد اولاد آبای علوی و امهات سفلیست بمزید عنایت
اختصاص داده قابل خلافت خویش گردانید و تشریف خاتمیه نبوت
مطلقه در قامت قابلیت اشرف افراد اشرف انواع کاینات که بجلوه
اعتدال حقیقی ممتاز است پوشانید و مظهر قدرت مطلقه را بمزید اخوت
که در رتبه معنوی ردیف مساویت مخصوص ساخته بجهت تاکید خاتمیه
بنای شریعت مطهره را با وصیای اثنی عشر که بروج آسمان توحیدند موسس
گردانید صلوات علیه و علیهم اجمعین اما بعد بر ورق گذارش
چنین نگارش مینماید خامه عجز و نیستی پست مایه ترین منسوبان دودمان
دانش و بینش و کم مایه ترین نظرکنندگان در کارخانه آفرینش عبدالرزاق
ابن علی بن الحسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هر کس نور خرد بر جبهه استعدادش
تافته و پرتو آفتاب عقل در روزنه قابلیتش راه یافته دانسته باشد
که شرف آدمی بر کاینات بجوهر عقلست و این شرف فی الحقیقه و حقیقی او را

حاصل آید که آراسته شود بمحاسن عمل که دانستن اشیاست وکار بستن
بمقتضای آن وضروری‌ترین دانستنیها شناختن خودست وبازگشت خود
وشناختن پروردگار خود وشناختن فرمان پروردگار خود است
ومجموع این دانستنیهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند وحکمای محققین
حکمت الهی گویند وصوفیه موحدین معرفت نام نهند وباتفاق علما ودانشمندان
عقلا بدون این مایه دانش وعمل نمودن بموجب آن رستگاری ممکن نیست
وجمهور علما متفقند که درین مایه دانش تقلید کافی نیست بلکه لابدست از دلیل
ومراد از تقلید محض شنیدنست از غیر مانند چیزی که احتمال صدق وکذب
داشته باشد ومراد از دلیل چیزیست که شنونده را بسبب آن اطمینان
وجمعیت خاطری بصدق شنیده حاصل آید مانند چیزی که در متعارف کسی
بشنود وامارات صدق دران بیابد لاجرم باور کند وعمل بمقتضای آن نماید
وهر مکلف را در تحصیل معارف یقینیه خود وعمل نمودن خود همین قدر از
دلیل کافیست که موجب اطمینان وی گردد وباعث عمل نمودن بمقتضای آن
شود وزیاده برین مثل دانستن اصطلاحات علما وارباب نظر وتطبیق
هر دلیل بقواعد علم منطق وغیر آن لازم نیست مگر کسی را که تعلیم دیگری
کند یا رفع شبهه که کسی را حاصل شده نماید وقدرت بر تحصیل این مایه
دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را که جامع شرایط تکلیف باشد حاصلست
خواه خاصی وخواه عامی پس هیچکس در تقصیر از آن وعدم سعی در تحصیل
آن معذور نخواهد بود وتحصیل این مایه دانش با هیچ کاری وشغلی منافات
ندارد وبا وجود این مردم از تحصیل آن معرضند وبصعوبت آن وعدم
قدرت بران معتقد بلکه بیشتر منسوبان بعلم در زمان ما وهمچنین در
اکثر زمانهای سابق با وجود اتفاق عمر خود در خواندن کتب ویاد گرفتن
مسایل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی صاحب سلیقه را
در یکدو صحبت میسر شود تحصیل آن ممکنست محرومند وفرقی در یقین میان
ایشان وسایر عوام الناس نیست وسببش آن بود که غایات
علوم را چنانکه هست تصور نکنند وفایده آنرا منحصر در تحصیل مال وجاه

واعتبار

۳۰

واعتبارات دنیوی دانند وبنهایت همت عالی همتان این طبقه آن باشد
که شهرت ومنزلتی را وجهه همت سازند واصلا بغرضی بالاتر ازین پردازند
وبسیاری از متفننان طلبه علوم وارباب عمایم باشند که دینار را از ظلما
ودیده بزرق ودستید واسباب عام فریبی ومعتقدایی پر کرده باشند
ودر معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده با کودکان وبا پیرزنان راه
مساوی پیمایند ومشاهده این شیوه بسیاری از اذکیا را موجب نفرت از توجه
بطلب علم شده باعث یاس کلی از سعادت حقیقی گردیده باشد وچون
این ضعیف ملاحظه این حالت نمودم وبا بسیاری از اذکیا که بفطرت
مستقیم منظور واز اقتناص سعادت ابدی محروم بل مایوس بودند
صحبت داشتم وبحقیقت کار بتوفیق الهی فی الجمله آگاهی یافته بودم اخلاصمندی
بدو عرضانه دامن گیر شد که رساله در باب تحصیل اصول دین وحصول
معارف الهی بر وجه یقین که خلاص ونجات جاودانه بدون آن
ممکن نیست ترتیب دهم بر نهجی که از مطالعه آن بی زحمت تعلم بسیاری
از اصطلاحات ارباب مجادلات وبدون خوض تحمل اعبای
مباحثات اصحاب مقالات بمقصود حقیقی توان رسید وراه تحصیل
سعادت ابدی ملاحظه آن توان سپرد وچهره این مطلوب بنابر
موانعی که در تفصیل آنها زیاده فایده متصور نیست در پرده احتجاب
مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی از اعاظم دوستان روحانی
که اظهار شمه از اوصاف پسندیده اش با آنکه امکان ندارد خالی
از شایبه تکلفی نمیتواند بود از مهب التفات تازه وزیدن گرفته
گوشه نقاب علایق از رخساره مقصود معهود فی الجمله دوری گرفت
وبای نشاط فزا بر داری که بجناب کامل حضری رفته بود دیکلوه اهتزاز
در آمد ووعده سابقه که با سایر دوستان روحانی نیز شده بود
موجب تاکید این عزیمت مصمم گردید ودر خاطر دارم که هرگاه بتوفیق
رضای احبا بتوفیق واهب العطایا بسمت اختتام گیرد ونقش نامچه

از تفاقم اعتصام پذیرد این رساله را موسوم بگوهر مراد کردانم و بحمد الله تعالی
چون این نسخه شریف اتمام یافت و این گوهر مراد از دریای قوه بساحل فعلیه
آمد کتابی در نظر آمد بغایت گرامی چنانکه قطع نظر از جمعی که چون مصنفی
مؤلف آنست توان گفت که مثلی در باب خود نظیر و مانندی نباشد
چه این نسخه مشتملست بر مسایل جمه و مطالب مهمه که قرة العین عرفا و محققان
و خلاصه افکار متقدمین و متاخرین است بغریبی که جستجو یانرا از اقرب
طرق بمطلب رساند و بحقیقی که متوسطانرا از بوادی حیرت رهانند و
استعدادی که منتهیانرا از خزانه نقود معقولات غیر مغشوشه با وهام و
خیالات شدن تواند و ظاهر گرده بوضوح پیوست که اتفاق تالیف
چنین کتابی بوده که از اقتضای عهد میمون و اختر همایون اعلیحضرت
پادشاه جمجاه سپهر بارگاه انجم سپاه لشکر برای رعیت پرور
فرمانروای هفت کشور غرهٔ ناصیهٔ جهانداری قرهٔ باصرهٔ سلطنت
و کامکاری نور دیدهٔ مصطفوی سرور سینهٔ مرتضوی خلاصهٔ دودمان
نبوت نقاوهٔ سلسلهٔ ولایت صاف شراب صفوت نخبهٔ جوهر
فتوت مجمع فرزانگی مظهر مردانگی مشید قوانین عدل و انصاف
برکنندهٔ بنیان جور و اعتساف آبروی دولت بهار گلزار امت
مناط ملکه شجاعت مرکز مدار سخاوت پادشاهی که تا باید ارباب
استواری عهدش پایدار گشته و عالم بدو اعتبار از محکمی بنیان دولتش
اعتبار پیدا کرده صاحبقرانی که قران از مقارنت عهد او شرف پیدا کرد
و اختر از موافقت طالعش سعود پذیرد ذو شوکتی که شوکت را
از موافقت شان او شکوهی دیگر است و دولت از مصاحبت
موکبش بر آفتاب سایه گستر مظفری که ظفر از کمر بستگان خدمت
اوست و منصوری که نصرت از ملازمان حضرت او ذره بدوستی او
با آفتاب در ملاشست و آفتاب معاذ الله از دشمنی او محتاج بال و
پر او زنگ غبارش از عهدهٔ شکر معدلتش بکمال انصاف برعه از کرک

و تظلم

۴

و تظلم ظالم از مظلوم بدر تواند آمد و وصف بکرم مختص را که بعجز زبان
ناطقه و ضعف قوت اندیشه بعهده تواند گرفت بدین شایبه تکلف توان
گفت که هیولای سلطنه چنین صورتی فایض گشته و در عناصر پادشاهی
مزاجی باین اعتدال تعلق نگرفته و ارکان جهانداری را باین تمامیه
ترکیبی روی نداده و نداده قالبیه عالم پیکری هرگز مستعد چنین فعلیتی
نبوده و هو الملک العادل والسلطان الباذل والخاقان القاهر القادر
ذو النصر والتایید والبطش الشدید واللطف العتید لمن کان له قلب
او القی السمع وهو شهید ملک الملوک القاهره و سلطان السلاطین
الجبابره مالک رقاب الامم و آخذ ازمة العالم السلطان ابن السلطان
والخاقان ابن الخاقان ابو المظفر ابو النصر ابو الفتح الشاه عباس بهادر خان
الصفوی الموسوی الحسینی المرتضوی المصطفوی شعر شهنشاه جوان
سال جوانبخت ٭ که بخت زیب افسر زینت تخت ٭ چمن پیرای عیش و
کامرانی ٭ شه صاحبقران عباس ثانی ٭ جنابش قبله گاه کج کلاهان
زمینش آسمان پادشاهان ٭ بهار معدلت را نو بهاری ٭ جهان
مکرمت را روزگاری ٭ فروغش آفتاب هفت اورنگ ٭ شکوهش
کرده جا بر آسمان تنگ ٭ غبار موکبش در روزگاران ٭ تواند گشت
بهار نو بهاران ٭ خلد الله تعالی ملکه و سلطانه و ادام علی العالمین فیض
بره و احسانه و شمل نظم شتات امور الانام و نظم بجمعه تفرق
احوال الایام و ملک النصر علی ملوک العصر من الطاغین المارقین من
حقیقة الدین المبین و اوصل دولته الی دولة القائم صلوات الله علیه
و علی آبائه المعصومین بیت هر دعا کردم و جبریل امین آمین گفت
کین دعاییست که فرض است بپیر و جوان ٭ و بالجمله چون این معنی بر خاطر
رسوخ یافت و این مضمون در ضمیر استحکام پذیرفت واجب و لازم
دو فرض شناختم شکر این نعمت و سپاس چنین کرامت را
توشیح و تزیین این کتاب مستطاب بنام نامی و القاب سامی

گرامی پادشاه والاجاه تا این نامه که از اعتبار مؤلف عاریست بنسبت
مؤلف له اعتباری گیرد که بر مؤلفات اولین و آخرین تفوق یافته
آثار ان تا دامن قیامت بر روزگار فرخنده اطوار که منبع دعای
مستعدان کمال اندیشه و محققان حقیقت پیشه است باقی و عاید گردد
و چون اشاره شد که علم ضروری خودشناسیست و خداشناسی و فرمان
خداشناسی و اصول حقه دین مبین همین شناختهاست چه توحید و
عدل داخل در خداشناسیست و نبوت و امامت داخل در فرمان
خداشناسی چه فرمان خدا را بشرع توان شناخت و شرع محتاجست
بآورنده شرع که نبی است و حافظ شرع که امامست و علم معاد داخل
در خودشناسی پس غرض ازین رساله منحصر است در سه قسم که هر
قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش از شروع در غرض شنیدن
سخنی چند مناسبست که ذکر آن مقدمه کرده آید و غرض اصلی درین
رساله اگرچه کمال علمیست اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق و طریق
تصوف و اشراق مشتمل بر آنست نتوان گذاشت پس خطابی چند
در خاتمه کتاب اشاره بران لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه
و سه مقاله و خاتمه **مقدمه** در اشاره بمرتبه وجود
انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی و نمودن
راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف علما
و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت و این معانی در سه مطلب
مبین خواهد شد **مطلب اول** از مقدمه در اشاره بمرتبه
وجود انسان و سبب اختصاص او بتشریف تکلیف الهی بدانکه
اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس جواهر اجسام محسوسه
خارج بودی هر آینه او را فضیلتی بر سایر موجودات جسمانیه
حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی درین انواع
پیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس

جواهر این اجسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و
یکی از ان و برتری که کمتر بودی تفاوت وی نیز آنها از جنس تفاوت
یکی ازان انواع بودی بر سایر آن انواع مثلا از جنس تفاوت شتر بودی
بر حمار یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ و یا از جنس تفاوت
حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه معلومست که تفاوت
انسان بر سایر موجودات نیز از مقوله تفاوتهای مذکوره است بلکه
هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل
و تقریب معقول بمحسوس چنانکه در مجازات متعارفست و این معنی
که نموده شد اگرچه دقیقست اما نه دقیقی که فهم آن موقوف بر عرض علمی یا
طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن مستقیم که تامل و ملاحظه در خواص و
آثار انواع مذکوره نماید این معنی بر وی نیک روشن خواهد شد و این جوهر
که انسان بدو مخصوص است مخصوص نیست باعراض و کیفیات بلکه معروف
بخواص و آثار و در شرع از ان بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه
تعبیر نمایند و مقصود ازین بیان که کردیم اثبات تجرد این جوهر نیست
چه بیان تجردش را موضعی دیگر خواهد بود بلکه مقصود اثبات مباینت
اوست با سایر جواهر محسوسه و اثر مختص باین جوهر که هیچ یک از جواهر
محسوسه با او درین شریک نیست بر دو نوعست یکی علم بمعقولات و
معقولات کلیه که بدین وسیله وی را شناسایی خدای تعالی حاصل شود
و دیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی تواند بود و بدین جهت وی را عمل
برضات الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد باشد میسر تواند شد
و بیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئیات
که محتاج باشد بآلتی نیز از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوییدن
و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات وی را حواس
گویند و خیال و وهم نیز ازین نوع باشند چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای
محسوسه و وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات
یافت شود و تفصیل این مدارک در موضعی دیگر خواهد آمد انشاء الله

و نوع دویم ادراک کلی که آنرا تعقل و تفهم نیز گویند و نفس ناطقه درین نوع
ادراک محتاج بآلت نیست بلکه این ادراک وی را بذات خود حاصل شود
و ازین جهت نفس ناطقه را نیز عقل گویند و این قسم ادراک تعلق
جزئیات مجرده و معنویات کلیه بگیرد و بسبب انقسام ادراک باین
دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود باراده عقلی که ناشی
از تعقل شود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد
و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فایده دران حاصل نشود اراده
آن عقلی محض باشد و مرضیات الهی همه اینچنین باشند و تواند بود که مراد
شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجهی دیگر و این هر دو اثر مخصوص
بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف
الهی چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر با جوهر نفس انسان مباین
باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که
فاقد شعور و اراده بود چون جماد و نبات امتناعش درو ظاهر است
اما موجودی که شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی
محض باشد محروم از معرفت و بندگی خدا باشند چه خدا الجنس [illegible]
و صدور اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشانرا عبادات
طبیعی باشد که هیچ موجود ازان خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف
ملائکه مقدسه باشد که در جنس جوهر با ایشان شریکند اما چون معرفت
ایشان از معارضه وهم مصون و اخلاص ایشان از مزاحمت
شهوت و غضب منزه است تکلیف ازان نبود چه تکلیف از کلفت
مشتق باشد و در معرفت و عبادات ملائکه کلفت نبود و بهمین سبب
انسانرا فضیلت بر ملک نیز ثابت شود و حکما چیزی را که نفس ناطقه
بدان جهت مهیای ادراک معقولات باشد قوه نظریه و عقل نظری
گویند و چیزی را که بدان جهت مهیای عمل بر وفق خیر باشد قوه عملیه
و عقل عملی نامند و وضع حکمت بجهت تکمیل این دو قوه است آنچه
باو تکمیل قوه نظری حاصل شود حکمت نظری و آنچه باو تکمیل قوه عملی

بعمل

بعمل آید حکمت عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت از کمال قوت نظری و
عملی و عمل صالح عبارت از کمال قوت عملی باشد در عرف حکمت و شرع در معنی
نیز بهم مطابق شوند

مطلب دویم

از مقدمه در نمودن راه خدا
و تقسیم آن براه ظاهر و باطن بدانکه راه خدا تعالی نه راهیست که جز
بپای عجز و سستی اندیشه سلوک آن توان نمود چه شناختی را با خالق
پاکی چه مناسبت ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق و ممکن را
با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با باقی چگونه مناسبتی نیست
که دست توسل دران زده متوجه درگاه او توان شد مگر سلب همه
نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پردهای وهم و خیال از
پیش نظر برخواست و یاس کلی حاصل شد نوید امید کلی باشد هرگاه
که گرد دلست و هوا صاف شد دیدنی دیده شود وجود ممکنات
گردیست برخواسته و فضای اندیشه هوائیست غبار آلود تا گرد
ننشیند غیر گرد منظور نیاید و مقصود محققین صوفیه از دعوی
وحدت وجود و ادعای مرتبه فنای مطلق زیاده برین معنی که
اشاره بآن شد نمیتواند بود هر چه غیر ازین شنوی زنهار نشنوی
و بالجمله راه خدا راهیست بغایت باریک و خود بخود این راه
پیدا نتوان نمود و بپای خردی عقل این راه سپر نتوان کرد بلکه
بفضل او امیدوار باید بود و او بعنایت خویش این راه بر
بندگان گشاده و انبیا بنمودن این راه فرستاده و لی چون راه
نموده شد براه نمود خود باید رفت و بانکه خودی باید رفت تا
او نزد نمیتوان رفت و باید دانست که آدمی را بخدای دو راه است
یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن لیکن راه باطن راهیست که ازو
بخدا توان رسید و راه ظاهر راهی که باو خدا را توان دانست
و از دانستن راه بسیار است تا رسیدن و اینکه اشاره بصعوبت
آن شد راه باطنست و در راه ظاهر چندانرا صعوبت نیست چه راه
ظاهر راه استدلالست و استدلال بعقل و در هر عاقلیست که از

آثار بید بموثر برد و در راه استدلالی تعدد مشی بر راه سلوک چه تا کسی نداند
که خدا هست طلب راهی که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیا برای
ارشاد در راه ظاهر و استدلالیست باین معنی که یافتن این راه موقوف
نبودن به پیغمبر هست که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر باینکه
فرستاده خداست موقوف شناختن خداست بلکه کار پیغمبران در هدایت
این راه از باب بیدار کردن خفتگانست کسی که خفته صحیح البصر را
بیدار کند او لا محاله بچشم خود اشیا را ببیند و آن بیدار کننده در دیدن
بیدار شده زیاده از بیدار کردن مدخلیتی نداشته است و تواند بود
که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را ببیند چه بیدار شدن البته موقوف
به بیدار کردن دیگری نیست که اکثر مردمان در خواب غفلت شده و نسبت
غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران
درین راه همین است که مردم را از خواب غفلت بیدار کنند و تواند بود
که کسی خود بخود هم بیدار شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار
شوند اگر عقل از پرده غفلت بر آمده را بکار برند خدا را چنین
توانند شناخت و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را
نشناسند سبب آن است که عقل را بکار نبرده باشند مثل کسی که از
خواب بیدار شود و چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و بهمین سبب
آنانکه بعد از بعثت انبیا و بیدار کردن انبیا مر ایشانرا ایمان نیاورده
باشند حق تعالی ایشانرا در قرآن مجید اهل جحود و عناد خوانده چه
جحود آنست که کسی چیزی را دانسته و گوید نمیدانم و بیداری که چشم
باز نکند تا اشیا را ببیند و گوید چیزی نیست او هم معاند است لهذا از
ایشان در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید افلا یبصرون
افلا یعقلون اولا یتفکرون افلا یتدبرون و امثال این پس اگر
عقل انسان در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار بموثر استقلال
نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی و باید دانست که سلوک راه
ظاهر و باطن بر عکس یکدیگرند چه سالک راه استدلال اثبات

اشیا

7

اشیا کند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را هیچ سببی
نبود مثلا از مشاهده آثار اثبات کند که ویرا موثری هست و در آن موثر
چون آثار معلولیت بیند گوید که او را نیز موثری دیگر بود و علی هذا
القیاس تا باثبات موثری که در وی هیچ اثر معلولیت نبود و سالک
راه باطن اشیا را مرتبه بمرتبه نفی نماید تا بموجود باقی رسد که
فنا را در وی راه نبود مثلا چون سالک بدلیل دانسته است که علت
و خالق اشیا باید که در وی هیچگونه نقص و حاجت و بالجمله آثار معلولیت
نیست پس هرچه در وی اثر نقص و حاجت بیند نفی او کند تا بکاملی رسد
که هیچ نقص در وی نبود بعد از آن نظر از آن بر نتواند داشت و بالطبع
باهرچه او را از ملاحظه کامل باز دارد دشمن شود و همت بر نفی آن
از خود بگمارد و همیشه در لذت مشاهده مستغرق است و از لذت
بجایی که عین خود است نپردازد تا بغیر چه رسد و این لذت است که حکما
آنرا سعادت حقیقی و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین
انبیا و اولیا است و غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم
را باین لذت دعوت کنند و باین مرتبه عظمی سیاقت نمایند و
عقل انسان برای سلوک این راه مستقل تواند بود چه انسان
صاحب فطرت است اگر چه از جهتی مایل بکمالست اما از جهات کثیره
مثلا بعضی نقصانات و مقتضای شهوت و غضب داعی برآنست
و این داعیان نفس ویرا نگذارند که بحضور کمال پردازد تا بطلب
آن چه رسد پس اگر در سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را
جبرا قهرا باین راه نراندی کس بگرد این راه نتوانستی افتاد چه
نهایت سعی عقل دانستن اشیاست مفهومات و احکام کلیه آن
اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که چه چیز ویرا بکمال حقیقی
نزدیک کند و کدام چیز از خدا دور گرداند مقدور عقل بشری نیست
پس در حکمت الهی واجب است ارسال انبیا که بعضی از اشیا را
واجب و مندوب گردانند و آن اشیایی باشند که موجب توجه

ض
بازیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعرا
از غیر مطلوب حقیقی باشند و بعضی را حرام و مکروه کنند و آن اشیائی
باشند که موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند
و در جمیع افعال جز قربت محض و اخلاص مجرد را شرط کرده‌اند تا سالک
لمحه‌ای از احوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و مستغرق در مباحات
را نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی نیست
که بوجهی از وجوه قصد قربت و اخلاص در و نرود و چون سالک
طالب در مجاری احوال و افعال خود این شیوه سنیه را که صاحب
شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد و بتخصیص که سیر و غرض این اعمال
اگرچه بطریق اجمال بود آگاهی داشته باشد و مرآة جامعیت نفس ناطقه
که در عرف شرع قلب عبارت از انست و اصطلاح تصوف نیز
مطابق آن و مرتبه برزخیه که توسط بین العالمین است و برای ثبات
و حکم عالم حسی بنابر غلبه طبیعت بر و غالب بود آینه از زنگ عوارض
طبع منجلی گشته و از کدورات خسیه متخلی شده بصور حقایق اشیا
که متابع تصور معقولات آن از طریق استدلال شود سفر راه
ظاهری و سرمایه تجارت روز بازار سیر باطنی بود متجلی گردد و
صورت هر یک از آن حقایق آینه جمال باکمال کامل حقیقی گردیده
خوض لجه وصول بعرف عرفا که از قوای کوثر در عرف شرع عبارت
از انست روی دهد و مایده سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که آیه
ما اخفی لهم من قرة اعین و حدیث ما لا عین رأت و لا اذن سمعت
ترجمه انست گسترده گردد و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و
ارباب حقیقت در تمامه نیز ظهور رسند و چون روشن شد که راه
خدا بر دو قسمت راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر را ابتدا هست
که عقل را کار افتاده که بسعی خود آنرا جدا کرده سلوک در آن نماید
و راه باطن را آیت که خدا استنباط نماینده انست و انبیا را بهدایت
آن فرستاده و یافتن ان راه چنانکه شرط یافتن انست و سلوک
دران

٨
در ان بنوعی که بمنزل حقیقی رساند موقوفست بر یافتن راه ظاهر و سلوک
آن بر نهجی که شرط سلوک انست پس بنابرین غرض ما درین رساله
منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادله
عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع نیز
باشد بی زحمت توقف باصطلاحات علما بتحصیل اطمینان عظیم بر
اصول معارف تواند نمود و از ربقه تقلید بیرون آید
مطلب سیم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و
فایده از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف
الهی منحصر است در متکلمیه و حکمیه و اختلاف متکلمیه در معتزلیه
و اشعریه اما طریقه تصوف قسیم این اقسام نیست چه اختلاف
این اقسام در سلوک راه ظاهر و طریقه نظر و استدلالست و حقیقت
تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت آنها حصول علم است
و غایت این وصول عین و دانسته شد که طریقه سلوک باطن موقوفست
بر سلوک ظاهر پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم پیش از احکام
علم حکمت و کلام و بالجمله بی استکمال طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح
علما و خواه بدون آن ادعای تصوف صیادی و عوام فریبی است
و سخن در لفظ تصوف و لغت صوفیه نیست بلکه غرض سلوک
معنویت و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هرچه غیر او
و باقی بودن بدو که حدیث کنت سمعه و بصره اشاره بدان
مرتبت و اخلاص و تقوای حقیقی در شرع عبارت از آن مرتبه است
و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم نظریست
بی حاجت بدلیل و برهان بسبب آنکه حصول نظری بلا حد وسط
محالست چنانکه باید بلکه مراد مشاهده نتیجه برهانست مجرد از
اغشیه اوهام و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هرچند
آمیخته تر بود با شهوت و غضب و سایر قوای جسمانیه ادراک
عقل مر معقولات را مشوب تر باشد بپردهای وهم و خیال و هر چند

معتادتر شود بترک عادات و رسوم و مجردتر شود از آمیزش محسوس
و موهوم مشاهدهٔ عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشنتر
باشد و عقل غیر مرتاض که مباشر رسوم و عادات و متداول اصطلاحات
و عبارات بود معلوم او هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون
از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل
شود خالی از عوارض حسیه و وهمیه نتواند بود پس مشاهدهٔ او
حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض جزئیه شبیه باشد
بدیدن شخصی مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان
بصر و مرئی و لا محاله این دیدن مختلف شود در ظهور و خفا باختلاف
پردهٔ حایل در رقت و غلظ و لطافت و کثافت هر چند پرده
تنکتر و حجاب لطیفتر مرئی روشنتر نماید تا بمرتبه که هیچ حجاب
و پرده در میان حایل نبود و این مثال مشاهدهٔ عقل عارف
باشد که مرتاض بود بریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد
بتجرید و تنزیه معانی از اغشیهٔ اوهام و خیالات و این نیز
مختلف باشد بسبب قوت و ضعف مراتب ریاضات پس عالم
رسمی اشیا را اگر چه متعین داند اما در پرده داند و عالم محقق
منزوی معرض از رسوم و عادات اشیا را بی پرده ملاحظه
کند و این نسبت باول دیدن باشد نسبت بشنیدن و معنی
کشف همین باشد که اشیا بی پرده مشاهده و ملاحظه شود
پس روشن شد که معلوم بکشف بعینه معلوم ببرهانست تفاوت
نیست مگر در جلا و خفا و تواند بود که جزئی معلوم شود بکشف
پیش از آنکه معلوم شده باشد ببرهان اما حکم بصحت کشف لا محاله
موقوف باشد ببرهان ~~اما حکم بصحت کشف~~ پس اگر کسی دعوی کشف
بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد و اینکه گفتیم
سخن در کشف علمی بود و سخن در کشف جزئی و اطلاع بر مغیبات
که از مقولهٔ کرامات است در موضعی دیگر لایق بود بیاید و اما طریقه

اشراق

اشراق آن نیز در جهت از طرق تحصیل علم هست بلکه طریقهٔ سلوک
راه باطنست و مسبوق بسلوک راه ظاهر و تفاوتی با تصوف ندارد
مگر بهینکه تصوف در برابر کلامست و اشراق در برابر حکمت یعنی
که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد
که بقواعد حکمت منطبق است طریقهٔ اشراق باشد و اگر بعد از سلوک
راه ظاهری باشد که بقواعد کلام مطابقست طریقهٔ تصوف بود که متشرعین
اشراقیه مر مشائی و همچنین مذمت صوفیه مر متکلم و عالم رسمی را راجع
شود بانکه ایشان اقتصار بسلوک ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات
را قدوه داشته اند و سلوک راه باطن و طلب وصول حقیقی
را که غرض است ضایع و مهمل گذاشته و مذمت مشائی و متکلم
مر اشراقیه و صوفیه را درین باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق
طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن گذارند و در حقیقت
هر دو طایفه راست گفته باشند چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و
باطنست اما ترک باطن و اکتفا بظاهر تقصیر و غرور است
سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور و در مشهور طریقهٔ اشراق
را قسمی از حکمت دانند و حکمت را منقسم دارند بطریقهٔ اشراق
و طریقهٔ مشائی و تصوف را نیز طریقی علاحده از طرق تحصیل
معرفت شمارند و تحقیق آنست که حکمت مشائی در برابر علم کلام است
و طریقهٔ اشراق در برابر طریقهٔ تصوف و آن هر دو در سلوک
راه ظاهر باشد و این هر دو در سلوک راه باطن چنان بیان
نموده شد اما فرق میان کلام و حکمت آنست که چون دانسته شد
که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسایل عقلیه استقلال
تمام حاصلست و توقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد پس
تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات
بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد از راه دلایل و براهین
عقلیه صرفه که منتهی شود ببدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن

توقفی و استناد بکند بشرط آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع
یا ملتی از ملل را دران مدخلی بود و تأثیری بشرط طریقه حکما بود و علم حاصل شده
باین طریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند و آنچه موافق شرایع حقه
بشرط حجیت شرع در نفس الامر برهان عقلی تحقیق است اما این توقف
را در اثبات مسئله علمی مدخلی نباشد و ثبوت وی موقوف بران
نبود و اگر احیانا مخالفتی میان مسئله علمی که ببرهان صحیح ثابت شده
و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل قاعده شرعی واجب بود و اگر
ثبوتش از شرع بنوعی بود که قابل تاویل نباشد و آن مسئله علمی
از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف شود
بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلی
در چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اصابت
حق نکند اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع بود
حکم بوقوع خللی در طریق آن مسئله ممکن نبود اما اتفاق جمیع عقول
در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود و گرنه
سد اثبات شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم زمان عالم
چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوت نیست پس اتفاق
عقول در آن جایز بود مثال دویم مسئله نفی علم بجزئیات
چه نقیض وی لاجرم موقوف علیه ثبوت نبوت است پس اتفاق
عقلا در آن روا نبود این بود بیان حقیقت علم حکمت و اما علم کلام
بر دو وجه اعتبار شده یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین
اما کلام قدما صناعتی بود که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع
شریعتی از شرایع و ملتی از ملل بدلایلی که مؤلف بود از مقدمات
مسلمه و مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود ببدیهیات
و خواه نه و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود نه در موضوع
و نه در دلایل و نه در قاعده چه موضوع حکمت اعیان بود نه
اوضاع و دلایلش مرکب از یقینیات منتهی ببدیهیات بود خواه

مسلم

مسلم مشهور بود خواه نه و فایده اش حصول معرفت و کمال قوت
نظری بود نه محافظت وضعی و ظاهر است که این صناعت از طرق
تحصیل معرفت نتواند بود و قدمای اهل اسلام را احتیاج باین صناعت
از دو جهت بود یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از
سایر اهل ملل و شرایع و این حاجت شامل عامه اهل اسلامست
و دیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص و محافظت
اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام و این نسبت بهر فرقه
لاجرم مختلف شود و آنکه گفتیم در مبدا حدوث کلام بود در میان
اهل اسلام و رفته رفته در کلام افزودند بمجرد محافظت اوضاع
اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینیه
نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند و از
طریقه مستقیمه صحابه و کمل تابعین که تامل و تفکر و رجوع بعلمای صحابه
و ائمه تابعین بود دست بر داشتند و این طریقه را طریقه تحصیل
معرفت نمودند بلکه طریق تحصیل را منحصر درین کردند و این انحرافست
از صحت و استقامت بغایت دور چه اعتماد بر شهرت و تسلیم در
مقدمات دلیل رجوع بتقلید است بلکه اکتفا بتقلید محض بسلامت
نزدیکتر و از فتنه ضلالت دورتر و این طریقه در اسلام بسبب آن
شیوع یافت که مردم ائمه دین را که خدا تعالی بجهت هدایت عباد
و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل گذاشته نصرت و
پیروی خلفای جور و ائمه ضلال نمودند و این سلاطین جابر بسبب
جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این
طبقه علما که در حقیقت جهال و ارباب ضلالند و بحمایت ایشان
این طریقه مسلم اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است
و این صناعتیست که قسیم حکمت و با حکمت در موضوع و غایت
مشارک و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالفند و در
تعریف کلام متاخرین گفته اند که علمیست باحوال موجودات بر نهج

قوانین شرع و باین جهت احتراز نموده اند از علم حکمت چه موافقت
قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مسلمه مشهوره میان اهل شرع
در علوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که
یقینیات باشند پس اگر حسب اتفاق یقینی بشر آنرا از این حیثیت
بکار برند والا ظنیات را در مسایل علمیه معتبر ندانند و جماعتی کثیر
از جهال که بصورت طلاب بر آمده اند از این جهت غلط کرده اند و یا
دانسته بر ساده لوحان مغلطه نموده که در علوم حکمت مخالفت
قوانین شرع معتبر است و باین سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان
رواج یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از آن جهت حکمت و نیز
روشن شد که طریق تحصیل معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبوده منحصر در
طریقه براهنست و بنای دلایل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام
کنند خواه کلام و از آنکه بعضی حکما در بعضی مسایل خطا کرده باشند
مذمت حکمت لازم نیاید بلی جماعتی که تعصب بر اشخاص معینین
مشهورین بحکمت کنند و تقلید ایشان لازم شناسند و هر رطب و
یابسی که از ایشان منقول شده حق دانند البته جماعتی مذموم باشند
کسی که بتقلید راضی شود چرا تقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم
نجات بشر تخصیص که از اهل استعداد نبود و تصور کمال حقیقی
نکرده باشد و یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام
ایشان دانستن و هدایت را منحصر در پیروی ایشان داشتن
محض ضلالت و صرف شقاوتست بلکه متبع در طریق تحصیل معارف
براهین و مجرد حصول یقین است پس نه متکلم بودن لازمست و نه
فلسفی بودن ناچار بلکه مؤمن موحد باید بود و اعتقاد در علمیات
بر نظر صحیح و در عملیات بشریعت حقه باید داشت و اگر مستعد
کمال حقیقی نیست تقلید کاملان حقیقی از دست نباید گذاشت در
سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریه و معتزله
از زمان بدو ظهور ملت اسلام تا آخر زمان حضرت امیر المؤمنین

صلوات

صلوات الله علیه مقرر نبود که صحابه و تابعین در معارف الهی و سایر
مسایل دین گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تالیف در
افاده و استفاده علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت
صلی الله علیه و آله بنا بر آیاتی که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل
در آیات آفاق و انفس غرض در وقت نزول می یافت مدار عقلا
و مستعدان قطر اهل اسلام بر تامل و نظر می بود و در سوانح مشکلات
مقربان مسند رسالت را رجوع باستکشاف از زبان وحی بیان
آنحضرت و سایر مردم را استعلام از خدمت مقربان درگاه
رسالت میسر و متعذر می گشت و همچنین بعد از زمان رسالت
خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر و عوام را
از خدمت خواص مقرر بود و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو
کردن در امور دینی و مجادله نمودن در معارف یقینی و آنحضرت
در اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت و امامت ظاهری بنابر مصلحتی
که میدانست و مامور بدان بود ممنوع بود اما در امور دینی و
مسایل علمی مسلمی نداشت که احدی را یارای مخالفت صریح او
بود و بعد از زمان حضرت امیر طغیان ارباب عدوان بجائی
بالا گرفت که علمای اهل بیت پیغمبر را صلوات الله علیهم اجمعین
که اوصیای آن سرور بودند میسر نشود اظهار علوم دین کردن
و اجرای احکام شرع مبین نمودن و بدین سبب عوام الناس
محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسایل علمی و مطالب نظری مگر
قلیلی از مخلصان شیعه که مستعد معرفت ائمه دین و موفق
بملازمت علمای طاهرین بودند و خدمت ایشان را از نفس
و اهل و مال برگزیده و کمر اطاعت و بندگی محکم بر میان اعتقاد
صادق بسته در خدمت تحقیق علوم دین می نمودند و سایر مسلمانان
که بسبب اغوا و طغیان ائمه جور و اقتضای هوای نفس اماره
توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند که بنگاه در ایشان از خود

نابرورده بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر خوض در مسایل علمی و معالم
دینی نمایند چه تحصیل معارف اگرچه بنظر است و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل
لیکن هر آینه نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانین و ضوابط
چند است که حکمای سلف بارشاد انبیای ماضی علیهم السلام بتدریج و تعاقب
ایام ترتیب این نموده اند و در استکمال آن سعیهای بلیغ بظهور رسانیده
و بدون ممارست آن دریافت حق و اصابت صواب بغایت
متعسر بل متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برایهای
ناصواب خود نمودند از هر گوشه ناقصی بصورت کاملی سر برآورده
در اضلال اهل اسلام فتنه گوساله سامری بشیوع تمام یافت و اعظم
آنها حسن بصری بود که در مسجد بصره برابر نزد اهل اسلام علم ضلالت
بلند ساخته رایت اضلال برافراشت و در مجلس او گفتگوی و جدل
در مسایل دینی بسیار شد و تلامذه و شاگردان ترتیب کرده اختلاف
در میان شاگردان وی بهم رسیده نخستین کسی که از تلامذه او
کمر مخالفت بست واصل بن عطا بود که در مسئله از مسایل رای برا
مرجح داشته خلاف آن در نظرش رجحان یافته و بعد از مباحثه
و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته از صحبت او اعتزال جست
و در پس اسطوانه از اسطوانات مسجد معرکه در برابر معرکه
استاد خود آراسته جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند
بر سر او گرد آمده هنگامه اختلاف آرایی گرم گشت و بالجمله
گفتگو در اصول توحید و سایر معارف دینیه نفیا و اثباتا
متعارف شده از گفتن بنوشتن رسید و تدوین و تصنیف
انجامید و مدارسه و مباحثه کتب مؤلفه شایع شد و اصول و
قوانین موضوع شده فنی حاصل شده این گفتگو را مسمی بعلم
کلام گردانیدند و اتباع واصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور
مسمی بمعتزله شدند و این جماعت ترتیب رای عقلی نموده آیات
و احادیث که مضمونش بحسب ظاهر موافق آرای عقول نمینمود

بتاویل

بتاویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت مینمودند و طایفه مخالف ایشان
ظاهرا بنابر صرفه که منظور بوده تمسک بمحفظ ظاهر جسته و منع تاویل
مینمودند و تاویل و سایر آرای معتزله را بدعت در دین میدانستند
و ایشان را مبتدع میخواندند و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل
سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت ایشان همین بس است
که ایشان در مسایل فرعیه که شرعی محضست رای و قیاس عقل را معتبر
میدانند و در اصول دین که عقلی صرفست رای عقول را اعتبار نمیکنند
تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند
و این سبب آن بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده
آیه الرحمن علی العرش استوی و امثال آن و حدیث رویت
و نظایر آنرا بر ظاهر حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه
تولد نمود و این جماعت را از بدایت این حال قدرتی بر تقریر
مقاصد خود و تایید آن بادله و قیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه
بمجرد تمسک بظواهر آیات و احادیث اکتفا مینمودند تا زمان
ظهور ابوالحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابو علی جبایی که از ائمه
علمای معتزله است بود و قدرتی عظیم او را از ممارست علم کلام
و جدال پیدا شده او را نیز در مسئله از مسایل با استاد خود
مخالفتی سانح شده بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال
نموده اختیار طریقه اهل سنت و جماعت نمود و در تقریر مقاصد
این جماعت که بغایت بیرونق بود سعی بلیغ بجای آورد و بازای
هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصلی و قاعده وضع کرد و
این جماعت بعد از این باو منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند
و چون جمود ظاهریت بر اکثر اطباع غالبست و مطالب ظاهریه
نسبی اشعری در تحت ضوابط نظری نیز مندرج شد و خلفای ائمه
جور نیز در اغلب بنابر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق مذاق
آنان بود که حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریه در میان

اهل اسلام شیوعی تمام یافته اکثر علمای اسلام اشعری برآمدند اما قواعد
اعتزال بنا بر آنکه مبناش بر اصول عقلیه است اکثر بر قوالب حق
ریخته تر و بطریق صواب نزدیکتر است اگرچه دلیلشان جدلی و خطابی شان
غیر برهانیست بسببش آنکه ایشان از مطالعه کتب فلاسفه که بسعی خلفای
منقول از عربی بعربی شده بود اتفاق افتاده و مطالب آن بتخصیص
در علوم الهیه موافق آرای خود یافتند و از براهین آن که معتقد بایشان
بنا بر عدم مسلمیه با عدم شهرت در میان اهل اسلام رواجی نداشت
اعراض نموده مقاصد آن قوم را بدلایل جدلیه بر مسلمات و مشهورات
تقریر نمودند و هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمت قدرتی تمام
و قوتی تام در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر آن معنی مطلع
شده بنا بر آنکه هرچه در صدر اسلام معمول نبوده بدعت دانسته
بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را محظور و حرام شمردند
و بسبب اجماعات مذمت حکمت در میان اهل اسلام نوعی شیوع
یافت که عاقبت علمای معتزله نیز سرایت نمود و بالجمله مدتها
بعد از وفات حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد و اگرنه حکمت حقه
بغیر اساس شریعت و اسرار قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت
میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاع است بر حقیقت هر دو
نمیتواند بود که حقیقت این دعوی در تضاعیف رساله معلوم ارباب
انصاف گردد بتوفیق الله تعالی ذکر کلام بر وجه صواب و فرق
وی از حکمت از سخنان گذشته معلوم شد که کلام مشهور که منقسم
اشعریه و اعتزالست بسبب ابتنای بر غیر یقینیات در تحصیل
معارف یقینی معتمد و مؤدی بصواب نیست و طریقه حکمت که مؤدی
بصوابست چون مبنی بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی
کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور
نفس الامریه و اعتبارات محضه است متعذر و میسور اکثر
مردم نیست بلکه اهتدای بآن مخصوص اخص خواص است پس واجب

ش

۱۴ شد در حکمت الهی وضع طریقه دیگر که نسبت بآن بر اکثر مردم آسان
بود و طریقه تمثیلست یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان محسوسه
و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه و این طریقه انبیا و اوصیای
انبیاست ع بتعلیم الهی مرعات مردم را و طریقه حکمت طریقه حکمای
محققین و عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین
نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند نمود اما جمیع معانی را تمثیل نتواند کرد
و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت برای دیگری نتواند شد
بلکه تمثیل تا مصدق بمعجزه که تصدیق الهیست نیست چنانکه در انبیا منتهی
نشود بتصدیق الهی چنانکه در اوصیا تمثیل او حجت بر دیگری نشود
پس مقدماتی که فرا گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیات
است در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی افاده یقین کند
دلیلی که مؤلف است از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین تواند
کرد باین طریق که این مقدمه گفته معصوم است و هرچه گفته معصوم است
حق است پس این مقدمه حق است اما ثبوت مقدمه از معصوم باید یقینی
است و این وقتی تواند بود که وجود معصوم موجود بود و تحصیل یقین
در ثبوت مقدمه از معصوم متعذر بود اما اگر موجود نبود و وجود او
در زمان پیش کائن بوده باشد ثبوت مقدمه برین تقدیر ممکن نبود
مگر بطریق تواتر و حصول تواتر متعذر و در کسی نتواند بود بلکه اگر تواتر
اتفاق افتد مقدمه ثابت شود والا طریقی دیگر بر ثبوت آن نتواند
بود پس این قسم کلام یعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود
بگفته معصوم و کلام مؤدی بصواب است و مشارک بود با طریقه
حکمت در افاده یقین و فرق همین است که طریقه حکمت افاده یقین
تفصیلی کند و این طریقه افاده یقین اجمالی بود و این طریقه قدمای
متکلمین است مثل هشام بن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمه
معصومین صلوات الله علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که ماخوذ
از ما باشد محمود است و غیر آن مذموم و مراد همین کلامست که بیان

کرده شد تمام شد مطالب مقدمه و بعد ازین شروع در مقاصد رساله کرده شود
بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که در ان سه مقاله است **مقالهٔ اولی**
در علم خودشناسی و چون دانسته شد که انسان مرکبست از دو جوهر یکی
جسم که بدن است و دیگری روح که نفس ناطقه بود پس مقصود این مقاله
در دو باب بیان کرده شود **باب اول** در بیان حقیقت
جسم و بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت
ترکیب بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق بدین مطالب است که درعرض
این رساله ضروری یا نافع بود و مجموع آن در فصول متعدده مبین شود
فصل اول در بیان معنی علم و ادراک و امثال آن چون این رساله
در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن را بباید شناخت بدانکه
شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک
در عربی گاه همه بیک معنی اطلاق شود و گاه هر یک بمعنی جداگانه اما
نزدیک باشند بهم و هرگاه بیک معنی اطلاق شوند آن معنی نزد
علما صورت چیزهاست که در آید آن صورت در ذهن ایشان و مراد
از ذهن قوتی و آلتی است که صورتهای اشیا در و حاصل تواند شد و مراد
از صورت چیزی چیزی است از شیء که بعینه آن شیء نیست اما موافق آن شیء
است چون صورت شخصی در آینه و صورت فرس بر دیوار و پس محققین
علما مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی
معتبر بود پس نزد ایشان تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار بر
سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق چه صورت فرس بر دیوار در
حقیقت فرس نیست با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود
و صورت اشیا که آنرا علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق است
نه تنها در ظاهر و دلیل برانکه صورت اشیا در ذهن حاصل
میشود آنست که چیزهایی که از ما غایب و دور باشند ما در نفس
خویش آنها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیا در نفس ما داخل
نشوند پس چیزی از آنها که موافق آنهاست در ما حاصل است و دلیل

برانکه

14 برانکه صورت اشیا بحقیقت در ذهن ما حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر
آنست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی
کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا یقین
معلوم ماست مثلا ما را یقین حاصلست که حقیقت گرمی و سردی و روشنی
و تاریکی و امثال آنها همین است که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد
و هر که درین امور شک نماید قابل تخاطب نیست این بود بیان مفهوم
مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص بهر یک آنست که گاه چیزی
را شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب
نیست خواهند و دانش و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند و بنا
اطلاق خدا شناسی را شناخت و معرفت گویند و دانش و علم
اطلاق نکنند و گاه چیزیکه چون چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده
و بار دوم معلوم شده و این معلوم شدن بار دوم را شناخت
و معرفت گویند و علم و دانش را اعم ازین اطلاق کنند و باین معنی است
که خدا تعالی را عالم گویند و عارف نگویند اما معنی مختص بادراک
آنست که گاه چیز ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات
خواهند و در مقابل این دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق
و عقل خوانند و باین اطلاقست که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند
و ادراک در آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق
میان علم و میان عقل و نطق آنست که علم را بمعنی اعم اطلاق کنند
اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق
فصل ممیز انسانست از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان
احوال مفهوم اعمست که مشترکست در ان علم و معرفت و ادراک یعنی
صورت حاصله در ذهن پس گوییم علم بر دو قسمست زیرا که اگر صورت
چیزیست که آن چیز حکم است یا بایجاب و اثبات چیزی برای چیزی
دیگر چنانکه زید نویسنده است چه نویسنده را اثبات کرده ایم
برای زید و یا حکم است بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه زید

شاعر نیست چه شاعر را نفی کردیم از زید پس صورت آن حکم را تصدیق
خوانند و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی
انسان بی آنکه چیزی برای او ثابت کنیم و یا از وی نفی کنیم و گاه باشد که
تصور گویند و علم بمعنی اعم خواهند و درین هنگام تصور مقابل تصدیق
را تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بتحقق تصور ساذج
چه تا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب
به است و تصور نسبت میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم
بر زید بثبوت کاتب یا سلب آن نتوان کرد و از اینجا جمعی گمان
کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکمست و حق آنست که
تصورات شرط تصدیقند نه شطر او و هریک از تصور و تصدیق منقسم
شود بنظری و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول
صورت علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند
بود از ذهن تا از آن صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب
چون موقوف بودن حصول حضور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم
جوهر مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق باینکه موجود محتاج بموجد است
بر تصدیق باینکه آن موجود ممکنست این قسم علم را نظری و کسبی
گویند و معنی نظر و کسب که فکرش نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه
کردن ذهن باشد مر آن صورت علمی موقوف علیها را که آنرا واسطه
و وسط نیز گویند بجهت حاصل شدن صورت علمی موقوف عنها اعنی
علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد
آن علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه همچنانکه محتاج بصورت علمی
سابقه که وسط باشد نیست محتاج بچیزی دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده
و امثال آن و آنرا اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل
النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه محتاج بچیزی دیگر باشد پس اگر محتاج
بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده
و احساس باشد مشاهدات گویند چون تصور حرارت و برودت و تصدیق

الثار

الثار حارة و الشمس مضیئة و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت
عقل تجویز کذب ایشان نکند متواترات گویند و چون علم بوجود مکه و مصر
و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بواسطه
که غایب نباشد از ذهن چون حکم باینکه اثنین زوجست که موقوفست
بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اثنین غایب نتواند بود
از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها معها گویند و گاه باشد که موقوف
بواسطه مطلقا نباشد و محتاج بفعل چون تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد
اما موقوف باشد بتوسط از ذهن که آنرا حدس خوانند و این قسم را
حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از
تصور اوضاع قمر با شمس که در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب
متقابل از رائی واقع باشند تمام نورانی نماید و در وقت غایت
قرب که هر دو با هم در یکجانب از رائی بر سمت هم واقع شوند
اصلا ننماید و در ما بین وضعین بتدریج نمایانتر شود تا بغایت رسد
صاحب قوت حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است از شمس و بسیار
هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید و بنا بر فقدان قوت حدس
جزم بحکم مذکور حاصل نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد
که نظر و فکر ملاحظه معقولیست بجهت حصول مجهولی و ظاهر است که ملاحظه
شی بجهت شی دیگر فرع تصور آن شی دیگر است پس ناظر اول
تصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی
معلوماتی که در ذهن وی حاصل بوده باشد تا از آنجمله وسط را
اعنی معلومی را که واسطه حصول مطلوب باشد پیدا کند تا ذهن وی را
انتقال از آن وسط بسوی مطلوب حاصل آید پس لابد باشد از دو
حرکت اول از مطلوب بسوی وسط دوم از وسط بسوی مطلوب
و گاه باشد که در وقت تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن
وسط کند وسط دفعة ملحوظ ذهن گردد و انتقال بمطلوب حاصل آید
پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند

بلکه فکر را مخصوص دارند بانکه مجموع دو حرکتین لازم است و این قسم را حدس
خوانند پس حدس بایمعنی که قسیم فکر است که قسم از نظریات غیر حدسیست
که قسم بدیهیست و چون حصول وسط دفعی بر حسب اتفاقست نه بر سبیل
لزوم و از شأنش هست که غایب است از ذهن پس منافاتی با نظری
بودن ندارد و این نوع از نظر است که اهل خلوت و عزلت از کشف
نام نهند و عامه این طایفه مقابل نظرش دانند و چون ریاضت
و خلوت بر وجه صحیح است و ذهن خالی بود از صور محسوسه و موهومه
هر آینه معقولات نفس اگر پیش او حاضر است و وقت تصور مطلوب
اطلاع بر مقدمات مناسب او بر سبیل دفعه باد دهند توجهی روی دهد
در پیدا کردن مناسبات زحمتی نیست و فکری و اندیشه بسیاری
نباید و حصول مطلوب باسانی دست دهد و تواند بود که تا پیدا کردن
عالم غیر مرتاض مقدمه از مقدمات مطلوبها را صاحب خلوت تحصیل
مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود و گاه است که
حصول مقدمات مترتبه با آنکه کسی در تصور مطلوب است روی دهد
و از آنجا نتیجه که لازم آن مقدمات است حاصل شود خواه آن نتیجه در
وقت دیگر مطلوب او بوده است و خواه هرگز بخاطرش نرسیده
است و این قسم از نظر را الهام گویند و چون علم دانستن اشیاست
و اشیا یا ذوات‌اند و آنچه بمنزله ذوات و یا احوال و صفات متعلق
بذوات پس علم منقسم بدو قسم است تصور که متعلقست بذوات اشیا
و تصدیق که متعلقست باحوال و صفات اشیا و مراد از آنچه بمنزله
ذات است آنست که گاه است که مفهومی حال چیزی است اما مطلوب اثبات
آن حال نیست بلکه معلوم الثبوت است و در این وقت آن حال آلت
ملاحظه آن چیز تواند شد و اثبات حال دیگر که معلوم الثبوت نیست
برای ملحوظ بآن حال توان کرد پس حال اول بمنزله ذات است که اثبات
صفتی برای او کنند مثالش انسان و کاتب که انسان ذات است
و کاتب حال چنانکه گوییم انسان کاتب است و تواند بود که انسان را

بعنوان

بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و مطلبی دیگر برای او اثبات نماییم چنانکه
گوییم کاتب شاعر است و مراد آن نیست که مفهوم کاتب شاعر است
بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شده شاعر است
پس هرگاه که شیء معلوم بذات است نه بعنوان حالی از احوال گویند آن
شیء معلوم بکنهست و چون معلوم بعنوان حالی است گویند معلوم بوجه است
و علم بوجه علم بکنه وجه است و علم بوجه ذات و چون صورت شیء
در ذهن حاصل شود آن صورت را باین اعتبار که مطابق آن شیء است
علم گویند و آن شیء را باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن صوره
کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند
و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند و چون هر مفهوم
که صورت مطابق شیء است معتبر باعتبار آن شیء است که مطابق
اوست پس اگر مطابقه او با شیء واحد معین است بحیثیتی که عقل تجویز
مطابقه او با غیر آن شیء نکند آن مفهوم را جزئی خوانند چون مفهوم
زید و اگر مطابقه او با اشیاء کثیره است آن مفهوم را کلی و آن کثیر
را افراد وی خوانند چون مفهوم انسان نسبت بزید و عمرو و بکر
الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی بافراد یا تمام حقیقت مطلقه
افراد است بایمعنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در
حقیقت فرد دیگر داخل نبود تفاوت میان افراد باموری خارج از
حقیقت است و این کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس بافراد خود
و اگر تمام حقیقت مشترکه است نه مطلقه بایمعنی که در حقیقت هر فردی
که مشترک است میان آن فرد و سایر افراد چیزی داخل نیست
که آن جزو داخل در حقیقت این کلی نبود این کلی را جنس خوانند چون
حیوان قیاس بانسان و فرس و حمار و غیر آن چه هیچ جزئی که
خارج از مفهوم حیوان است مشترک میان افراد نیست بلکه جزو
خارج از مفهوم حیوان جزو مختص بهر یکیست چون ناطق که مخصوص
انسانست و صاهل که مخصوص فرس الی غیر ذلک و این تمام حقیقت

مشترک که جنس نام اوست لا محه بعض حقیقت مطلقه افراد باشد پس آن
بعض دیگر که جزء حقیقه مطلقه است خواه مختص بلکه فرد باشد چون ناطق و خواه
مشترک میان افراد باشد اما جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت
مشترکه چون حساس اما جزء حقیقه حیوانست پس این هر دو قسم را
که جزء حقیقه مختصه و جزء حقیقه مشترکه باشد فصل خوانند اول را فصل
قریب و دویم را فصل بعید اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل
در حقیقه افراد بلکه خارج بود از حقیقه افراد پس اگر مخصوص یک
حقیقه بود آنرا خاصه خوانند چون مفهوم کاتب قیاس با فراد انسان
و اگر شامل حقایق بسیار باشد عرض عام گویند چون مفهوم ماشی قیاس
با فراد حیوان و کلیات خمس عبارت ازین اقسام باشد و هر یک
ازین سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم آخر را عرضی گویند
و ذاتی شی لا محه جایز الانفکاک از آن شی نباشد بخلاف عرضی پس
اگر جایز الانفکاک باشد آن عرضی را عارض و اگر ممتنع الانفکاک
باشد لازم خوانند مثال اول صنعت کتابت مر انسان را و مثال
دوم مانند قدرت بر آموختن کتابت مر انسان تام الخلقه را و چنانکه
فصل قریب و بعید باشد جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را
نیز جنس تواند بود و جنس جنس شی جنس آن شی باشد اما بعید
و همچنین بعید را نیز مراتب باشد بعید و ابعد تا منتهی شود بجنسی
که او را جنس نبود و آنرا جنس الاجناس خوانند و هر جنسی
که در تحت جنسی باشد نوع بود بنسبت بوی و آنرا نوع اضافی
خوانند و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و از جنس
و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس در تحت
او نوعی نبود و آنرا نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات
و ترتیب اجناس را تصاعد و ترتیب اجناس را تنازل نامند
و چون مجهول تصوری باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان کرد
و اگر تصدیقی باشد از راه تصور حاصل نتوان نمود چه تصور و تصدیق

دو حقیقه

دو حقیقه مختلفند و میان ایشان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی وسیله
معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور
از تصور و معلوم تصوری که از وی مجهول تصوری دانسته شود معرف
و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از وی مجهول تصدیقی حاصل شود
حجت و قیاس گویند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم بآن از راه
تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشد هر آینه
مجهول نبوده و اگر بصورت جزئی دیگر بود البته مخالف و مباین او
بود و بر وی صادق نیاید و از مباین شی شی را نتوان دانست و اگر
بصورت کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل
نباشد و اگر بر آن جزئی صادق باشد لا محه بر جزئی دیگر نیز صادق باشد
چه کلی البته مشترک میان کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته
نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد در مشاهده و احساس
و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم بآن کلی یا بجمیع کلیاتی که معلوم باشد
و صادق و مختص بآن حقیقه مجهوله بود حاصل نتوان نمود پس آن کلی
تمام حقیقه مطلقه وی نیز نتواند بود چه حقیقه مشترکه مخصوص بوی نبود
و عرض عام نیز نتواند بود لهذه العله بلکه جزء مختص بوی باید و یا عرضی
مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقه مشترکه با جزء مختص یا عرضی مختص
پس معرفت شی یا مرکب باشد از جنس و فصل و یا از جنس و خاصه
و یا مرکب نباشد بلکه فصل قریب باشد و بس یا خاصه باشد و بس و تعریف
اگر بفصل قریب باشد آن تعریف را حد خوانند پس اگر با جنس
قریب نیز باشد حد تام خوانند و الا حد ناقص و اگر تعریف بخاصه
باشد رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد تام باشد و الا ناقص و چون
از تصدیق تعبیر کنند آن عبارت را قضیه خوانند و لفظی که دال
بر منسوب الیه باشد موضوع و دال بر منسوب را محمول و دال بر
نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضرور نیست پس اگر
موجود باشد قضیه ثلاثیه باشد چون زید هو کاتب و الا ثنائی چون

زید کاتب وحکم اگر ایجابی بود قضیه موجبه بود و اگر سلبی بود سالبه
چون زید کاتب و زید لیس بکاتب و اگر حکم معلق نبود بر جزء دیگر
قضیه را حملیه خوانند چون مثالهای مذکور و اگر معلق بود شرطیه گویند
چون ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و این موجبه بود و لیس
ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه بود و در قضیه
شرطیه جزء اول را که معلق علیه است مقدم گویند و جزء ثانی را
که معلق است تالی خوانند و این شرطیه متصله بود متصله است
که حکم باتصال یا سلب اتصال میان دو نسبت بود چون دو مثال
مذکور و منفصله آن بود که حکم بمنافات و یا سلب منافاة میان
دو نسبه بود مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد و سالبه لیس العدد
اما زوج و اما منقسم بمتساوین و در شرطیه منفصله مقدم و تالی
بالطبع از هم ممتاز نباشند بلکه هر کدام اول مذکور شود مقدم بود
و آن دیگر تالی پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم و
مجهول بودن در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصورات
ثلثه داخل در حقیقه تصدیق نیست پس هرگاه حکم یعنی ثبوت محمول
برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول بود محتاج شویم بواسطه
که معلوم الثبوت برای موضوع بود و ملزوم محمول مطلوب و یا
معلوم السلب بود از موضوع و لازم محمول مطلوب چه هرگاه
ملزوم ثابت بود برای شیء لازم البته نیز ثابت بود و هرگاه لازم
مسلوب بود از شیء ملزوم نیز مسلوب بود مثلا هرگاه تصدیق
العالم حادث مجهول بود و جهل راجع بثبوت حدوث عالم شود
پس چون تغیر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت بود ثبوت
حدوث نیز لازم آید و هرگاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول بود
جهل راجع شود بنفی قدم از عالم پس چون لازم قدم را که ثبات است
از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم حاصل شود پس در هر صورت دو قضیه
حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب و دیگر

از اثبات

از اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت اول گوییم
العالم متغیر و کل متغیر حادث قضیه مطلوب که العالم حادث بود
حاصل شود و در صورت دویم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مط
حاصل شود و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول چنانکه گوییم
العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیه مطلوب العالم لیس
بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع مطلوب را اصغر
گویند و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد اوسط و ازین دو قضیه
هر کدام را که مشتمل بر اصغر بود صغری گویند و آن دیگر را که مشتمل
بر اکبر بود کبری و مرکب ازین دو قضیه را بحیثیتی که ازان مرکب
قضیه مطلوب لازم آید قیاس نامند و قضیه مطلوب را که ازین
مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع یا محمول
مطلوب مقارنتی لازم است و آن مقارنت مختلف چه مقارنت
گاه باین طریق بود که اوسط محمول موضوع شود و موضوع محمول
و گاه بر عکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول هر دو و این
هیئت مقارنات اوسط با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر
چهار قسم بود چه اوسط اگر محمول اصغر بود و موضوع اکبر آنرا
شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو شکل دویم و اگر موضوع
هر دو شکل سیم و اگر عکس اول بود شکل چهارم مثال
شکل اول و دویم دو مثالیست که در دو صورت مذکوره
گذشت و مثال شکل سیم الثابت عالم و کل ثابت قدیم و مثال
شکل چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر و ازین اشکال اربعه
شکل اول بدیهی الانتاجست و سه شکل دیگر را تا ارجاع بشکل
اول نکنند انتاجش ظاهر نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل
ثابت شود و این سه قسم قیاس را که از مقارنت اوسط
با اصغر و اکبر بموضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس اقترانی
گویند و بعد مبین او اگر هر دو یا یکی قضیه حملیه بود اقترانی حملی

گویند اگر یکی یا هر دو منفصله باشد متصل و الّا منفصل و قسمی دیگر باشد
از قیاس که آنرا استثنایی خوانند و آن قیاسی باشد حاصل از ترکیب
قضیه شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیش باشد یا نقیض مقدمش با
قضیه حملیه که مشتمل باشد بر استثنا عین مقدم و در ینوقت نتیجه عین
تالیش بود و یا بر استثنا نقیض تالی و در ینوقت نتیجه عین مقدم
باشد و سببش آن بود که مقدم ملزومست و تالی لازم و ملزوم جایز است
که اخص باشد از لازم پس اثباتش مستلزم اثبات لازم بود و
نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم برعکس این باشد
مثالش اگر آفتاب طالع باشد روز موجود بود لیکن آفتاب طالع است
نتیجه پس روز موجود بود و یا گوییم لیکن روز موجود نبود نتیجه دهد که
آفتاب طالع نباشد و چون قیاس البته مرکب از قضایای متعدده است
و هر قضیه بحسب علم یا بدیهیست یا نظری و اگر نظری باشد باید مثبت
باشد بقیاسی دیگر و لابد منتهی شود به بدیهیات و الّا حصول علم
ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات
بدیهیه یقینی بود و الّا غیر یقینی و هر قیاسی که جمیع مقدماتش
یقینی بود آنرا برهان گویند و آن عمده باشد در تحصیل اعتقادات
حقه و ازالهٔ شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم شود بجدل
که مرکبست از مشهورات و خطابه از مقبولات بحسن ظن و شعری
از مخیلات و مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله
شبیه بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار آیند اما در تحصیل
عقاید البته معتبر نباشند این بود آنچه از احوال علم درین رساله
مقصود بود و درین فصل اگر طول و تفصیلی نرفت اما خلاصهٔ علم منطق
با وجز تقریرات و اوضح تحریرات در وجهی شد اگر چه غرض
آن نیست که مطالعه کننده این رساله بمطالعه این فصل منطقی
شود اما اگر کسی خواهد میتواند [illegible] حال اطلاع یابد بقدر
از اصطلاحات منطق ضروریست و باید دانست که نسبت

علم

۱۹

علم منطق نسبت برهان نسبت علم عروضست بنسبت وزن شعر چنانکه صاحب
سلیقهٔ موزون از علم عروض مستغنیست صاحب طبع مستقیم نیز بتطبیق
برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازالهٔ
شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری

فصل دویم

از باب اول از مقاله اول در شناختن جوهر و عرض موجودات عالم بر دو گونه اند
یکی جوهر و دیگر عرض چه اگر موجود خود سر موجود باشد نه بتبعیت وجود
دیگری چون ذات جسم آنرا موجود قایم بذات گویند و جوهر نام
اوست و اگر خود سر موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری موجود باشد
چون رنگ و بوی گل و امثال وی آن موجود قایم بغیر باشد
و موجود قایم بغیر بر دو گونه است یکی آنکه غیر مستغنی از وی باشد
که اگر او از ین غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید آن غیر زایل
نشود چون سیاهی نسبت بجسم و این قسمت که عرض نام اوست
دویم آنکه غیر مستغنی از وی نباشد بالمعنی المذکور و این قسم را
صورت خوانند چون صورت نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر صورت
نطفگی از جسم نطفه زایل شود و صورت انسانی مثلاً بجای او
نیاید جسم نطفه لا محاله فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول
گویند و آن غیر را محل و قایم با و را حال و خصوص محل عرض را
موضوع خوانند و محل صورت را ماده و مطلق محل اعم از هر دو
باشد و جوهر بر پنج گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از
ماده هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده در اینجا
موضوع قابل اشاره حسیست و مراد از مجرد بودن از ماده
بحسب ذات آنست که اشاره بذات او نتوان کرد که اینجاست
یا آنجا و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که در صدور
فعل از و محتاج نباشد بآلتی و جارحه و بجهت این قسم مثالی نتوان
نمود دویم نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب
فعل یعنی اشاره بذات او نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج

بآنست یعنی مثالش روح انسان و سیم جسم و آن معلومست بحسب وجود
واما بحسب ذات و ماهیت جوهریست که در وی سه بعد باشد درازی و
آنرا طول گویند و پهنا و آنرا عرض گویند و ستبری و آنرا عمق
گویند و علما ازین معنی تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه
مجموع سه خطست که راست بر یکدیگر در یکموضع گذشته باشند و میان
هر دو خط زاویه قایمه پیدا شود و مراد از زاویه قایمه یکی از
چهار زاویه است که از راست گذشتن دو خط بر یکدیگر پیدا شود
و از ان خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شود طول خوانند
و خط دویم را عرض و سیم را عمق این ابعاد ثلثه را امتدادات
ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتدادیست
که اول اعتبار کرده شود چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب
دیگر درازتر نباشد و این سه قسم جوهر در وجود از هم ممتاز نباشند
و دو قسم باقی باهم مخلوط و آن هر دو جزو جسم باشند یکی را که
اصل جسمیت ماده و هیولا گویند و دیگری را صورت جسمیه
و بدانکه ماده مایه اصل چیزیرا گویند و بالجمله ماده موضوع صنعت
صانع باشد که تصرف در و نماید و اثر صنع خود در و ظاهر سازد
چنانکه فولاد ماده شمشیر است و چوب پاره ماده چوبه تیر
و خالق اجسام نیز جل صنعه چیزیرا ماده و اصل این اجسام
گردانیده که موضوع صنعت بی مثل و مانند وی باشد و آفریدن
این اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارت از ان باشد که بحسب
اراده تامه اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد در پاره از ماده
کلیه ظاهر شود و شک نیست که بعضی از اجسام ماده بعضی
دیگر شوند چنانکه نطفه ماده انسان و غذا ماده نطفه و عناصر
ماده غذا و همچنین ماده عناصر جسم مطلق اما ماده جسم مطلق
جسمی دیگر نتواند بود چه ورای مطلق چیزی نیست بلکه ماده جسم
مطلق چیزی باشد که جسم نباشد و آنرا هیولا اولی و ماده المواد

گویند

گویند و نزد اکثر اهل کلام و طایفه از متقدمین بر زمان اسلام ماده
جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزو از ان اجزا قابل قسمت نباشد نه بحسب
خارج و نه بحسب ذهن و قسمت خارجی آنست که جزوی از جزوی جدا
شود و قسمت ذهنی آنکه جدا نشود بلکه ذهن در و فرض تواند کرد
جزوی که غیر جزو دیگر باشد در اشاره یعنی اشاره باحدهما غیر
اشاره بان دیگر باشد و هر جزوی از ان اجزا را جزو لا یتجزی
و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را
باطل دانند و ادله و براهین بسیار بر ابطال جزو لا یتجزی
اقامت نموده اند و ظهور ان بمرتبه رسیده که در ازمنه متاخره
بطلان جزو از مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلامست و از جمله
اقوای دلایل یکیست که نزدیک بفهم است آنست که هر متحیز بالذات
و قابل اشاره بالاستقلال البته الخ ما یحاذی فوقست از و غیر
جزویست که محاذی تحتست از و و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر
ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی منه جهة القدام غیر ما یحاذی
منه جهة الخلف پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حسی در هر متحیز
بالذات متحقق بود و از آنچه ما در بیان اثبات ماده المواد
تقریر کردیم مستفطن توان شد که اجزای لا یتجزی بر تقدیری که متحقق
توانند شد ماده المواد نمیتوانند بود چه ماده المواد باید که متعین
بهیچ تعین نباشد و الا بهیچ تعینی جمع نتوانند شد اگر گویند تواند بود
که در وقت جمع شدن با تعین دیگر تعین او زایل شود و با آن
تعین دیگر جمع نشود چنانکه تعین نطفه با تعین حیوان متولد از و
و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی هی مواد
لاجسام اخر گوییم پس او با تعین خود ماده المواد نبود بلکه بعد تعین
ماده المواد بود پس ثابت شد که ماده المواد متعین بهیچ تعین
نتواند بود و حال آنکه اجزای لا یتجزی متعین است و لا اقل
بتعین وحدت و کثرت پس ماده المواد نتواند بود و از آنجمله

گفتیم بطلان مذهب ذیمقراطیس نیز لازم آید چه مذهب وی آنست
که مادة المواد اجسام صغار صلبه است که از نهایت صغر و صلابت
قابل قسمت خارجی نیست اما قابل قسمت ذهنی هست و همین جدا شود از
اجزاء لا یتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین او ظاهرتر است
از تعین اجزاء لا یتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام
آنست که مادة المواد جسم مطلق است نه جزء و حکیم کامل خواجه نصیر
طوسی قدس سره در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده
و مشهور آنست که مذهب افلاطون نیز این است و این مذهب
ضعیف است چه جسم مطلق متعین است لا محالة بقابلیة ابعاد و اگر
صاحب این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیة ابعاد منع نماید
و این تعین را مخصوص جسم نوعی داند نزاع لفظی خواهد بود
چه هیولا او را مسمی بجسم مطلق گردانیده خواهد بود و ظاهر است
که تعین مطلق بقابلیة ابعاد مشترک گشته میان انواع جسم و اعتبار
تعین هیولا بجسم مطلق بقابلیة ابعاد مقدم خواهد بود و بر اعتبار
تعین وی بخصوصیت نوعی پس الحق صاحب مذهب جسم نام وی
کرده هیولا او را خواهد بود و اول جسم مطلق خواهد شد
و بعد از ان انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولی
متعین شده بقابلیة ابعاد و وجهی دیگر نیز در ابطال این مذهب
هست که ما در حواشی تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب
نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول و ابو نصر ملقب
بمعلم ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیه ابو علی سینا و خواجه نصیر
طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر حکمای اسلام و
جمهور مشائین آنست که مادة المواد جزء جسم مطلق است و متعین
بهیچ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین او عین قابلیة همه
تعینات و فعلیتش محض قوه قبول همه صورتها و اول تعینی
و نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیة ابعاد ثلثه است

و صورت

٢١ که صورت جسمیه عبارت از وست و جزء دیگر است از جسم مطلق و جسم
مطلق مرکب است از جزء مادی که هیولای اولیست و از جزء صوری که
صورت جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم مردم که قول بهیولا
مستلزم قدم عالم است باطل است چه دانستی که قول بهیولای یعنی
مادة المواد مذهب همه علماست و خلاف در ما صدق هیولا است
نه در مفهوم هیولا و اگر کسی توهم کند که قایل شدن بمادة المواد
مطلقا مستلزم قدم عالم است بسبب آنکه لازم شود که مادة المواد
مصنوع نباشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم مصنوعیه
مادة المواد از ماده دیگر مسلم است و از اینجا عدم مصنوعیه
مطلق لازم نیاید اما لزوم عدم مصنوعیه یعنی عدم مخلوقیه اصلا
مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق از ماده خواهند
و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق مطلق خواهند و معنی اول
اخص است از معنی دویم و از نفی اخص نفی اعم لازم نیاید و هر گاه
مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را مبدع گویند و همه علما
متفق اند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه اند مصنوع و مبدع
و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند و اما عرض بر سه گونه است چه اگر
در مفهوم او قبول قسمت معتبر است آنرا کم خوانند و اگر نسبت
معتبر است عرض اضافه و عرض نسبی نیز گویند و اگر در مفهوم
نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیف خوانند اما کم عبارت
از قدر و اندازه اشیاست و قسمتی که در اشیا واقع شود
از خاصیت اوست چه هر شی تا قدری برای وی معتبر نشود
فرض قسمت در و متصور نباشد پس قسمت بالذات بر و واقع
شود و بتبعیت او بر موضوع او و قسمت چنانکه گذشت بر دو
گونه است قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت ذهنی که فرضی
خوانند و آنچه خاصه کم است قسمت فرضیست و قسمت انفکاکی
خاصه هیولیست اما بسبب کم و کم بر دو گونه است متصل و منفصل

و کم متصل آنست که میان هر دو قسمتی که در وی فرض شود حدی بود مشترک میان هر دو باشد یعنی که چون حدی فرض کنی که نهایت یک قسمت بعینه همان حد بدایت آن دیگر بود مانند یک ذراعی که فرض کنی قسمت او را بدو نصف ذراع چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی بود و بدایت نصفی دیگر و این کم متصل را مقدار خوانند و کم منفصل آنست که نه اینچنین بود و آنرا عدد خوانند مثلا میان دو و سه که دو جزو نمیخند حدی نیست که مشترک میان هر دو جزو بود چه ثانی که نهایت دو است بدایت سه نیست و ثالث که بدایت سه است نهایت دو نیست و کم متصل بر دو قسمت قار الذات و غیر قار الذات قار الذات آن بود که مجموع اجزای مفروضه وی با هم در یک آن موجود بود چون مقدار یک ذراع چه مجموع اجزائی که در وی فرض کنی چون نصف و ثلث و ربع و غیر آن همه در یک آن با هم موجودند و غیر قار آن بود که هر دو جزو که فرض کنی با هم یکبار موجود نشوند بود بلکه تا یک جزو مفروض او معدوم نشود جزو دیگر موجود نشود چون مقدار زمان چه جزوی از زمان که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود جزوی که بعد از آن جزو بود موجود نشود و مقدار متصل بالذات عارض نشود مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است همین مقدار متصلست و عارض غیر جسم اگر شود بتبعیت جسم بود مثلا اگر بیاض منتصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض یک شبر است بسبب این بود که جسمی که محل او یک شبر بود پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را با هم ملاحظه کنند این مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی آن بود که این را جسم تعلیمی گویند و آنرا جسم طبیعی پس جسم طبیعی جوهر است معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضیست عارض جسم طبیعی و اگر مجموع

دو بعد

دو بعد جسم را با هم تنها بدون بعد سیوم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را با هم بدون عمق منظور دارند و عمق را بعد سوم و حشو شمارند آن مجموع دو بعد با هم را سطح خوانند و اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را حشو فرض کنند آنرا خط خوانند پس خط طرف و کناره و منتهای سطح بود و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خطی هرگاه منتهای بود طرف و نهایت آنرا نقطه خوانند پس نقطه [illegible] از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود با آنکه قابل اشاره حسی بود و نقطه شریک بود با جزو لا یتجزی در عدم قبول انقسام و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود و بسبب همین است که نقطه موجود میتواند بود و دلیلی که دلالت بر بطلان جزو لا یتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند و اما کیف عرضیست که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت چون سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت و تلخی و شیرینی و امثال آن و از جمله کیف هر چه مختص بذوات انفس بود از انسان و حیوان آنها را کیفیات نفسانیه خوانند چون علم و قدرت و اراده و امثال آن و هر چه بیکی از حواس پنجگانه ادراک توان کرد کیفیات محسوسه خوانند چون الوان و روایح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر نیز اعتبار شده و اما عرض اضافی عرضیست که در مفهومش نسبت بغیر معتبر بود پس اگر آن غیر زمان بود آنرا متی خوانند یعنی کی بودن و مفهومش نسبت جسمست بزمان و اگر مکان بود این خوانند یعنی کجا بودن و مفهومش نسبت جسمست بمکان و اگر اجزای بود با اجسام دیگر آنرا وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزای جسمست بعضی با بعضی و نسبت مجموع با اجسام غیر این جسم یعنی نسبت دادن جسم باین طریق که فلان جزوش بر بالای فلان جزو است یا بر تحت اوست یا بر یمین اوست یا بر یسار اوست و مثل این و

همچنین نسبت دادن آن جسم که فوق جسم دیگرست بآنکه تحت اوست وامثال این
واگر آن غیر تأثیر باشد پس اگر تأثیر کردن در غیر باشد آنرا فعل خوانند و مفهومش
تأثیر کردن جسم باشد بتدریج در جسمی دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را و اگر
قبول تأثیر کردن باشد از غیر انفعال خوانند چون گرم شدن آب از آتش
و اگر آن نسبت احاطه کردن و گرد آمدن جزی باشد مر این جسم را از ملک
وجده نیز گویند و مفهومش هیأتیست که عارض شود جسم را بسبب احاطه
جزی دیگر با و مثل هیئت جبا پوشیدن و دستار بستن و دستاران و قدما
در مفهوم جده و ملک را احاطه شرط ندانند بلکه مالک بودن و صاحب
بودن و بالجمله جایز بودن که لفظ ذو نسبت دهند اعتبار کنند خواه محیط
باشد و خواه نه پس هیأتی که جسم مخروط راست بسبب منتهی شدن بنقطه
راس حاصل شود نزد قدما ملک باشد و حال آنکه احاطه نقطه بجزی
ممکن نیست و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله خصوصی
معنوی دران نسبت معتبر نباشد آنرا اضافه خوانند پس عرض اضافه
جزی دیگر باشد و اضافه جزی دیگر و مفهومش بودن جزیست بحیثیتی
که تصور او با تصور جزی دیگر باشد و بدون آن دیگر متعقل نشود چون
مفهوم ابوت و بنوت چه تصور پدری بی تصور پسری عقل نشود و همچنین
تصور پسری بی تصور پدری و مجموع این اقسام هشتگانه عرض اضافه
را با دو قسم عرض غیر اضافه را قسم جوهر مقولات عشر خوانند نه
مقوله عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق مقوله بر جنس عالی کنند و جمیع
موجودات عالم امکان بحسب ذاتیات منتهی باین اجناس عالیه
شوند و در میان ممکنات جنسی که نه یکی ازینها باشد و نه داخل در
یکی ازینها متصور نشود **فصل سیم** از باب اول از مقاله
اوسط در اثبات صورة نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی
که جسم مرکبست از ماده و صورة جسمیه و این صورة جسمیه در همه
اجسام یکی بود بحسب نوع یعنی صورة جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد

درحقیقه

درحقیقه با صورة جسمیه جسمی دیگر چه حقیقة صورة جسمیه جوهری باشد متعین
شده بقبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد بمحض جوهریه و قبول ابعاد
در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام باهم در اموری باشد بیرون از
حقیقة قابل ابعاد اما ماده در جمیع اجسام بیک نوع نبود بلکه در بعضی از
اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما مجرد این سبب
اختلاف نوعی جسم نشود چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است
و متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه اشاره بآن شد و جسم لا محاله بالفعل
و متعین پس محض اختلاف جزء بالقوه با وجود وحدت جزء متعین
بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا
چه اثر و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد
چنانکه ظاهرست در آب و آتش چه آب اثرش تبرید است و تقاضاش
میل بپستی و آتش اثرش گرم کردنست و اقتضاش میل بالا و همچنین
سایر اجسام پس ناچارست در جسم از جزوی دیگر که بسبب اختلاف
اجسام باشد در آثار و بسبب این جزو اجسام در حقیقه نوعی مختلف شوند
چه برین تقدیر در حقیقه هر جسمی جزوی داخل باشد که در حقیقه جسم دیگر
داخل نباشد و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطق
اشاره بدان شد و این جزو دیگر را بسبب آنکه جسم بانضمام او نوعی
شود از انواع مختلفه صورة نوعیه خوانند و بسبب آنکه مبدأ حرکة
و سکون و سایر آثارست طبیعة گویند و بالجمله جسم مختلف و
متنوع شود بسبب صور نوعیه مختلفه بانواع مختلف و بدین سبب
جسم مطلق را با آنکه در حد ذات خود نوع واحدست عارض
شود که جنس گردد مر انواع مختلفه اجسام را و این بسبب استعداد
که حاصلست مر ماده را بحسب صورتی بعد صورتی و اول اختلاف
که حاصل شود اختلاف جسمست بفلکی بودن و عنصری بودن چه
اگر جسم قابل آن باشد که با جسمی دیگر مخلوط و ممزوج شود بحیثیتی که

خاصیت هر یک شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود و بعبارة
دیگر اگر جسم قابل آن باشد که صورة نوعیه اش زایل شود و صورة
نوعیه دیگر در و حاصل آید آن جسم را عنصری گویند و الا فلکی و دیگر
اختلاف بساطت و ترکیبست چه اگر جسم جمع نیامده باشد از اجسامی
که هر یک متعین بصورة نوعیه علاحده باشند و بعبارة دیگر جسم
متعین شده باشد بصورة نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض کنند
با کل آن جسم در همین صورة نوعیه شریک باشند آن جسم را بسیط
گویند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه این چنین باشد بلکه مجموع از
اجسام مختلفة الصور باشد و یا هر جزوی که در و فرض کنند در صورة نوعیه
با کل مشارک نبود چه بسیاری از جزو مشارک باشند آن جسم را
مرکب خوانند مانند لعل و یاقوت و مانند بدن حیوان و غیر آن مثلا
یاقوت اگر چه اکثر اجزای که در و فرض کنند با کل در صورة یاقوتیه
مشارکست اما تجزیه بآخره منتهی شود بعناصر که هیچ یک از آن
در صورة یاقوتیه شریک نیست و جسم بسیط هر گاه مانعی و قاسری
با او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمیست مستدیر
متساوی الاستداره مانند گوی چه کرویة مناسبت با بساطت
بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز امور
مختلف یافت نشود چه شکل جسم عبارتست از هیأتی که عارض شود
بسبب احاطه اطراف جسم بجسم هر گاه اطراف جسم متعدد و
مختلف باشد هیئة حاصل شده بسبب او نیز مختلف تواند بود
و طرف جسم کره نیست مگر سطحی واحد مستدیر و هر جسم غیر کره
اطرافش لا محالة مختلف و متعدد باشد چه یک طرفش سطحیست و طرف
دیگر خطی یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در اشکال مضلعه که مثلث و مربع
و نظایر آن باشند و در جسم غیر مضلع که مستدیر باشد اما استداره

۲۴ آن مانند استداره گوی نباشد چون بیضه اگر چه بیش از یک سطح یافت نشود
اما آن یک سطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست پس در و نیز
اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود و کره بر دو گونه
بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لا محالة دو سطح یافت شود یکی را
که از بیرونست سطح محدب و دیگری را که اندرون باشد سطح مقعر خوانند
و این دو سطح باهم گاهی متوازی باشند گاه غیر متوازی و مراد از
از توازی بودن دو جزو است باهم بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین باهم
مساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح که از بیرون
باشد و محیط باشد **فصل چهارم** از باب اول از مقالهٔ اولی در بیان
اجسام فلکی و احوال وی بدانکه از اجسام فلکیه هر چه نورانی باشد
کوکب گویند و غیر نورانی را فلک نامند و ما ابتدا بذکر کوکب کنیم
زیرا که از حال کوکب که محسوست علم باحوال افلاک حاصل کرده آید
و آن راهی بدانستن احوال فلکیات بود پس گوییم بدانکه از کواکب هفت
کوکب را که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد سیاره
خوانند چه هر یک سیری و حرکتی علحده دارند و نسبت باهم مختلف شوند گاهی
باهم آیند و گاه دیگر از هم دور شوند و گاه سریع و گاه بطی باشند و گاهی
از زمین دور و گاه نزدیک شوند و پنج کوکب از اینها را که غیر شمس
و قمر باشند حالتی دیگر روی دهد که بدین سبب آنها را متحیره گویند
و آن چنان باشد که گاهی چنان نماید که از آن سمتی که سمت حرکت ایشانست
رجوع کنند و در این وقت ایشان را راجع گویند و گاه چنان نماید که
چند روز در یک موضع ایستاده باشند اصلا حرکت نکنند و در این وقت
اینها را مقیم گویند و در غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکت
خاصه خود باشند مستقیم خوانند و این حالات ثلاث را رجعت
و استقامت و اقامت گویند و جمیع کواکب غیر این هفت کوکب را
بنابر بطوء حرکت ایشان و ما ثبات اوضاع ایشان با یکدیگر

ثوابت خوانند و همه باهم در حرکت و جهت حرکت موافق باشند و کواکب
ثوابت از کثرت بحدیست که احصای آن ممکن نیست و از الجمله یکهزار و
بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و مواضع اینها را از فلک بتعیین
نموده و این کواکب را از جهت کواکب مرصوده خوانند و بجهت تعیین
مواضع اینها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانچه بعضی ازین
کواکب بر نفس این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صور از آن
خطوط متوهم شده اند و یا در میان آن خطوط و اینها را کواکب
داخل الصور خوانند و چون خواهند که ازین کوکب خبر دهند گویند
کوکبی که بر سر فلان صورتست یا بر دست راست او یا بر پای چپ او
و بدین قیاس و بعضی که بیرون این صور واقع باشند اینها را
کواکب خارج الصور گویند و چون ازین کوکب خبر دهند گویند
کوکبی که بقرب پای چپ فلان صورتست و یا بقرب ذنب فلان
صورتست و برین قیاس این بود مجملی از احوال کواکب و اما فلک
بر دو گونه بود کلی و جزئی فلک کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه
که حرکت یومیه و حرکت ثوابت و حرکات کواکب سبعه سیاره است
باو تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام
نشود بلکه چند فلک باید که باهم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات
از اینها حاصل شود و فلک کلی مفرد بود و مرکب مفرد آن بود که یک
فلک تنها یکی ازین حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود که چند
فلک باهم ملتئم شده ضبط یکی از آن حرکات نمایند و حرکات
تسعه نیز بر دو گونه اند بسیط و مرکبه بسیط آن بود که در ازمنه
متساویه مسافات متساویه قطع کند و آنرا متشابهه نیز گویند
و آن حرکت یومیه و حرکت ثوابت است و مرکبه آن بود که نه
اینچنین است و آنرا مختلفه نیز گویند و آن حرکات سبعه سیاره است
و از جهت فلک هر یک از حرکتین اولین مفرد است و فلک هر یک

از

از حرکات کواکب سیاره مرکبه و مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است
بعدد حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت از کواکب هفتگانه
و یکی از ثوابت و یکی دیگر که مجموع کواکب در و شریکند و بجهت هر حرکت
محرکی و متحرکی علیحده اثبات کرده و بعضی تجویز نموده اند که بجهت
حرکت مشترکه متحرکی علیحده نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع من حیث المجموع
باشد که مبدأ حرکت مشترکه و نفس علیحده بهر یک متعلق باشد که مبدأ
حرکت خاصه شود بنا برین تواند بود که عدد افلاک کلیه بیش از
هشت نبود و اول افلاک کلیه بنا بر مشهور بحسب ترتیب طبیعی
فلک الاعظم است و فلک الافلاک و فلک اطلس نیز گویند و مشتمل است
بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره ایست متوازی
السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در وی هیچ کوکب نیست
و بعد سطح مقعر او از مرکز زمین که نصف قطر اوست بتبعیت سطح
محدب فلک ثوابت که مماس اوست موازی سی و سه هزار بار و
پانصد و بیست و چهار هزار و شصت و نه فرسخ تقدیر کرده اند و بعد
سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کسی نداند چه در و کوکبی نیست که
بوسیله او استعلام بعد وی توان کرد اما بعدش لا الی نهایت نیست
چه عدم تناهی ابعاد چنانکه باید مثبت است و بر بالای او هیچ چیز نیست
بسبب آنکه او را بالایی نیست که چیزی در وی تواند بود بلکه منتهیست
بعدم مطلق و عدم بر دو گونه بود عدم مقدر و عدم مطلق عدم مقدر
چون فضای درون کوزه که فرض کنی که در و آب و هوا و هیچ چیز نباشد
و مقدر باشد بسبب آنکه محاط باشد باطراف کوزه و کوزه اگر بزرگتر باشد
فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر کمتر و این قسم عدم را خلا و چون چیزی در و
بود ملا گویند و عدم مطلق آن بود که با آنکه چیزی در و نبود تقدیرش
هم نتوان کرد و آنچه مشهور است که فوق افلاک الاعظم خلا و ملا
است معنی دارد و حرکت این فلک اسرع حرکاتست چه قریب بشبانروزی

دوره‌ای که قریب به دویست هزار بار هزار فرسخ است تمام کند و حرکتش از
مشرق بود بمغرب و جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل تسلط
با آنکه خود حرکتی بر خلاف جهت حرکت او داشته باشند و این چنین بود
چیزی بالذات است و دیگری بالعرض چنانکه مورچه بر دور آسیا حرکت کند
و آسیا او را بر خلاف آن جهت حرکت دهد و طلوع و غروب کواکب
باین حرکت بود و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرمی کثیف و واقع
در وسط حقیقی افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است و بدین
سبب قریب نصف فلک در زیر زمین بود و نصف دیگر بالای زمین
پس چون کوکب در زمین واقع شود زمین حایل شود میان او و بصر
و لاجرم غیر مرئی بود و چون بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره
که فاصل بود میان نصف مرئی و نصف غیر مرئی آنرا افق خوانند
و بسبب اختلاف بلاد و ازمنه طلوع و غروب کواکب در تقدیم و
تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه سمت راس و سمت
قدم بود اعنی دو طرف خطی که باستقامت قامت شخصی از دو جانب
بفلک منتهی شود و مراد از قطب دایره دو نقطه است که بر کره
از دو طرف متقابل دایره که بعد هر یک از آن دو نقطه با اطراف
آن دایره برابر بود و اگر آن دایره عظیمه بود یعنی بر مرکز کره گذشته
بود بعد هر یک از آن دو نقطه از دایره با بعد نقطه دیگر از دایره
نیز برابر بود و دو قطب کره دو نقطه بود بر دو جانب کره که چون
کره متحرک بود آن دو نقطه البته ساکن باشند و در وقت حرکت
کره هیچ نقطه بر آن کره ورای دو قطب ساکن نتواند بود و دو قطب
کره دو قطب دایره نیز بود اگر بر سمت حرکت کره مفروض بود
خواه دایره عظیمه بود و خواه نه و هر دایره که بر وسط کره نگذشته
بود آنرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره بود آنرا
منطقه آن کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار گویند

و نشان

و نشان این دایره بحس چنان بود که از نقطه مشرق روز نوروز بر آید
و بنقطه مغرب آن روز گذرد و از زیر زمین باز بمشرق شود و دو
قطب این دایره دو قطب فلک اعظم بود و آن دو نقطه بود که یکی نزدیک
ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراق است و آنرا قطب شمالی
گویند و دیگر مقابل او بود و آنرا قطب جنوبی گویند و در آفاق ما
قطب جنوبی در زیر زمین بود بقدر آنکه قطب شمالی از زمین
مرتفع است و در بلدی که معدل النهار بر سمت راس آن بلد گذرد
دو قطب معدل بر افق واقع باشند و آن مواضع را که معدل بر
سمت راس آن گذرد خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط
استوا بطرف جنوب واقع بود قطب جنوبی در آن موضع مرتفع
و قطب شمالی منخفض بود و باین قیاس احوال جمیع آفاق معلوم توان
کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت راس بود افق آن موضع
و معدل النهار بهم منطبق شوند و آنجا باین حرکت یومی طلوع
و غروب نبود بلکه چون آفتاب شش ماه در طرف شمالی است از معدل
و شش ماه دیگر در جنوب چنانکه بیاید پس اگر آن قطب که بر سمت
راس واقع است قطب شمالی بود شش ماه که آفتاب در بروج شمالی است
همیشه روز بود و یک روز آنجا بقدر شش ماه بود و چون انتقال
ببروج جنوبی نماید غروب وی بود و شب آغاز شود و شش ماه
دیگر شب بود و اگر قطبی واقع بر سمت راس قطب جنوبی بود احوال
بر عکس این بود ذلک تقدیر العزیز العلیم و فلک دوم بحسب ترتیب
طبیعی فلک ثوابت و فلک البروج نیز گویند و آن نیز کره ایست
متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بما سوای فلک اعظم سطح
محدب او مماس سطح مقعر فلک اعظم و جمیع کواکب ثوابت در وی مرکوز
و حرکتش از مغرب است بمشرق و در هر هفتاد سال درجه قطع کند و در
بیست و پنج هزار و دویست سال دوره تمام نماید و مراد از درجه
یک حصه از سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط هر دایره

را بسیصد و شصت قسم متساوی کنند و شصت جمله هر قسمی را درجه نام
نهند و هر درجه را بشصت قسم کنند و هر قسمی را دقیقه گویند و همچنین هر
دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را بشصت ثالثه تا آنقدر که حاجت
افتد قسمت نمایند و منطقهٔ او را منطقة البروج و فلک البروج نیز
گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را
دو نقطهٔ اعتدال گویند و یک نصف او همیشه بطرف شمال است
از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصهٔ آفتاب بر این
منطقه است که اصلا از و بطرفی زایل نشود و اگر تقاطع منتفی
است که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد شوند
تا بغایت تباعد رسند و از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطهٔ دیگر
مقابل نقطهٔ دیگر مقابل نقطهٔ اول بهم رسند و در گذشته از هم
متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب شده در نقطهٔ اولی
متحد شوند اما در تقاطع معدل و منطقة البروج چون معدل منطقهٔ
فلک اعظم بلکه منطقهٔ عالمست او را اصل داشته استوار او بوی
منسوب دارند و مایل بودن و دور شدن منطقة البروج
نسبت دهند و از جهت قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی
بودن نسبت بمعدل امتیاز تمام در اجزای منطقة البروج بهم رسید
چون مدار خاصهٔ آفتاب منطقة البروج است و تأثیر آفتاب اعظم
تأثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تأثیر آفتاب بحسب بودن
در هر جزوی از اجزای منطقة البروج نسبت بعالم سفلی مختلف
شود و از جهت آنکه مجموع دایرهٔ منطقة البروج را بحسب امتیاز
معتد به بدوازده قسم متساوی کرده اند جهت تحت چهار
نقطه ممتاز دو نقطهٔ غایت بعد و دو نقطهٔ غایت قرب که دو
نقطهٔ اتحاد است بچهار قسم متساوی منقسم شود که هر قسمی ربعی
باشد و هر ربع بحسب قرب بغایت قرب و قرب بغایت بعد
و توسط نسبت بغایتین بسه قسم متساوی منقسم شوند که مجموع

دوازده

دوازده قسم متساوی باشند چهار متصف بقرب بغایت قرب
و چهار متصف بقرب بغایت بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز
چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب از یکدیگر دو قسم از آنها
شمالی بودن و دو قسم دیگر جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی
از همدیگر بمبدأ حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن و
امتیاز دو قسم جنوبی بمبدأ حرکت جنوبی بودن و منتهای حرکت
جنوبی بودن بود اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد
از یکدیگر باز دو قسم شمالی بودن و دو قسم جنوبی بودن و امتیاز
دو قسم شمالی از همدیگر با آنکه هر دو در قرب و بعد یکیست
دارند یکی بموخر بودن از غایت قرب و یکی بمقدم بودن
از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از همدیگر
و اما امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز بشمالی
بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر بتوسط
بعد از غایت قرب و توسط قبل از غایت قرب و همچنین
امتیاز دو قسم جنوبی از همدیگر و تا غایت امتیاز مذکور
را در جمیع اجزای فلک البروج بلکه در جمیع اجزای افلاک
اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیطه بارض را بدوازده قسم
متساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک باین دوازده
قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج بحسب امتیازات
مذکوره اعتبار شده دو نقطهٔ غایت قرب که دو نقطهٔ اعتدال
باشد و دو نقطهٔ غایت بعد که دو نقطهٔ انقلاب گویند و منطقة
البروج باین چهار نقطه بچهار ربع منقسم شده چنانکه مذکور شد
و در هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک میان قرب و بعد
و توسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند
که همه بدو قطب منطقة البروج گذرند و یکی از آنها بدو نقطهٔ
اعتدال و یکی بدو نقطهٔ انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطهٔ متوهم

زده

در ارباع مذکوره و مجموع افلاک بسطوح و بتمامه این شش دایره بدوا[زده]
بخش متساوی شده اند و هر قسمی ازین اقسام دوازده گانه را برجی
نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا قطب بقدر
نصف دور که صد و هشتاد درجه است و چون حرکت فلک البروج
و حرکت خاصه آفتاب از مغرب بمشرق است و تاثیر آفتاب و سایر
کواکب معتبر بطرف شمال چه عمارت جمله در طرف شمال واقع است
خانه باید لهذا ابتدا بروج را از مغرب کرده اند و نصف شمالی
را مقدم بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد
و مبدا ان نقطه اعتدال بود که چون آفتاب بحرکت خاصه
ازو گذرد بطرف شمال آید و سه برج متوالی را که حمل و ثور
و جوزا باشد چون مدت مکث آفتاب درین بروج فصل ربیعست
ربیعی گویند و سه برج دیگر را که سرطان و اسد و سنبله باشد
که مدت مکث آفتاب درین بروج فصل صیفست صیفی و مبدا
سرطان بنقطه انقلاب باشد که چون آفتاب ازو گذرد فصل بهار
بفصل تابستان منقلب شود و ازا نقطه انقلاب صیفی گویند
و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه برج دیگر
که میزان و عقرب و قوس است خریفی و مبدا میزان نقطه
اعتدال دیگر باشد که چون آفتاب ازو گذرد بطرف جنوب
شود و سه برج دیگر را که جدی و دلو و حوت است شتوی
و مبدا جدی بنقطه انقلاب دیگر که چون آفتاب ازو گذرد
زمستان شود و آنرا نقطه انقلاب شتوی گویند و این شش
بروج جنوبیه اند و اسامی بروج را از صور کواکبی که بر نفس
منطقة البروج واقعند بر داشته اند چه از صور چهل و هشتگانه
مذکوره بیست و یک در جانب شمال از منطقة البروج است و پانزده
در جانب جنوب و دوازده بر نفس منطقه و مقدار غایت
دوری منطقه را از معدل که آنرا میل کلی گویند و آن قوسی بود

از ایره

از دایره مارّه باقطاب اربعه دو قطب معدل و دو قطب منطقه
که واقع شود ما بین منطقتین از جانب اقرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند
و بحسب رصد اخیر بیست و سه درجه و سی دقیقه و هفده ثانیه یافت
شده و گویند در هر رصد متاخر کمتر از رصد متقدم یافته شده و از
اینجا گمان برده اند که منطقة البروج را حرکت عرضی باشد بسوی
معدل و وقتی شود که هر دو منطقه باهم منطبق شوند و بعد از
فلک هشتم افلاک کواکب سبعه سیاره اند بترتیب مشهور اول
فلک زحل دویم فلک مشتری سیم فلک مریخ چهارم فلک شمس
پنجم فلک زهره ششم فلک عطارد هفتم فلک قمر و در مشهور
ابتدا شماره از فلک قمر کنند بحسب قرب ما پس فلک الافلاک
فلک نهم باشد و دلیل ترتیب افلاک کسف کواکب باشد یکدیگر را
چه اقرب کاسف ابعد شود بخلاف آفتاب که او را کوکبی
جز قمر کسف نتواند کرد و کسف او نیز مر کوکبی را معلوم نشود
پس تعین نیست که شمس در ما بین کواکب سبعه باشد بلکه بنوعی از
استحسان این حکم کرده اند مثل آنکه چون شمس اعظم از انهاست
مناسبت در وسط بودن بمنزله شمسة القلاده و مانند کواکبی
که با شمس مجموع نسب اربع که مقابله و تثلیث و تربیع و تسدیس
باشد حاصل کنند در یکطرف او باشند و آن زحل و مشتری
و مریخست و اینها را کواکب علویه گویند و کواکبی که حاصل کنند
با او مگر یک نسبت که آن تسدیس است در طرف دیگر و آن زهره
و عطارد باشند و اینها را سفلیین خوانند و ظاهر است که این
وجوه جز استحسان تقاضا نکند و هر یک ازین افلاک کلیه متوافق
مرکزند اما هر یک از افلاک علویه و زهره از سه فلک جزئی
دو محیط ارض یکی از ان دو را ممثل گویند مرکزش نقطه باشد
غیر مرکز عالم و منطقه اش تقاطع کند با منطقة البروج و در داخل
ثخن ممثل بود چنانکه محدبش مماس سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترکه

که آنرا اوج خوانند و مقعر مماس مقعر بر نقطهٔ مشترکه که آنرا حضیض
گویند و بالضروره از ممثل بعد از افراز خارج مرکز دو قطعه مختلف الثخن
باقی ماند یکی محیط بخارج مرکز و آنرا متمم حاوی گویند و دیگر محاط خارج
مرکز و آنرا متمم محوی خوانند و رقت متمم حاوی در طرف اوج بود و
غلظش در طرف حضیض و متمم محوی بر عکس این و یکی غیر محیط بارض
و آنرا فلک تدویر خوانند و آن کره ایست مصمت مرکوز در داخل
ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز شود
بدو نقطه و هر یک از این کواکب چهارگانه مرکوزند در تدویر چنانکه
سطح کوکب و تدویر بیک نقطه مماس باشند و هر یک از فلک خارج
مرکز نه کوره السبب آنکه تدویر در او مرکوز است و همچنین هر
خارج مرکزی را که حمل تدویر کرده باشد فلک حامل گویند و از این
صورت تصور آنچه گفتیم آسان شود

اما فلک شمس مرکب است از دو فلک جزئی یکی ممثل و دیگری خارج مرکز
یا تدویر چه ضبط حرکتش به یکی از این دو ممکن است لهذا جزم بخصوص
احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر منطقه اش در سطح منطقة البروج

بین

بیرو از جهتست که آفتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج
بطرفی مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج آفتاب
مرکوز باشد در خارج مانند تدویر در خارج و بر تقدیر تدویر مرکوز باشد
در ثخن ممثل چنانکه در خارج و شمس مرکوز در تدویر چون کواکب دیگر
درین دو صورت تصور این هر دو صورت توان نمود

اما فلک عطارد مرکب است از چهار فلک جزئی یک ممثل و دو خارج
مرکز و یک تدویر خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل و خارج مرکز
دوم مرکوز در ثخن خارج مرکز اول بهمان طریق که مذکور شد و تدویر
مرکوز در خارج مرکز دوم و عطارد مرکوز در تدویر بطریق
مذکور و خارج مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز دوم را چون
خارج مرکزهای دیگر حامل نامند و مدیر و حامل باهم در یک سطح
باشند پس لا محاله عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل
و مدیر و آنرا اوج مدیر گویند و دیگری مشترک میان مدیر و
حامل و آنرا اوج حامل گویند و دو حضیض نیز بهمین طریق و

ازین شکل تصور امور مذکوره بیشتر شود

واما فلک قمر آن نیز مرکبست از چهار فلک جزئی یکی فلک مایل که مرکزش مرکز عالمست اما منطقه اش نه در سطح منطقة البروجست بلکه مایلست ازو دوم خارج مرکز که حامل تدویرست و منطقه اش با منطقه مایل در یک سطح و مرکوزست در ثخن مایل چنانکه حامل در ثخن ممثل سیم تدویر که مرکوزست در ثخن حامل و قمر مرکوز در و چهارم فلک جوزهر و آن فلکیست متوازی السطحین محیط بفلک مایل و مرکزش مرکز عالم و منطقه اش در سطح منطقة البروج و در تصور امور مذکوره ازین شکل استعانت میتوان نمود

پس عدد مجموع افلاک جزئیه بیست و دو باشد دوازده از علویه و زهره و دو از شمس و هشت از عطارد و قمر و دلیل بر وجود این افلاک جزئیه و ترکیب افلاک کلیه از آنها وجود اختلافیست که در حرکات و اوضاع کواکب متحیره یافته اند که صدور آنها از یک فلک بنا بر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر کوکب اندر فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت بان باشد ثابت شده و تفصیل آنها در فن علیحده که موسومست بعلم هیئة مبین شده و غرض از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد یا مذکور شود آنست که طالب را اعانتی باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت آلهی و هر یک ازین افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند بعضی از مغرب بمشرق و این را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام الدور چه ابتدای بروج از مغربست چنانکه گذشت و بعضی از مشرق بمغرب و این را حرکت بر خلاف توالی گویند و جمله حرکات بر توالی حرکات افلاک ممثله است و آن مساوی حرکات ثوابت بود و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است و آن هر شبانه روزی پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانچه قریب بیک سال دوره تمام کند و حرکات افلاک حامله است و ان مر زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمس است و عطارد را ضعف آن و زحل را هر شبانه روزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و مریخ را سی و یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و بیست و دو دقیقه و پنجاه و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکت مدیر عطاردست و آن مثل حرکت خارج مرکز شمس است و حرکت جوزهر قمر و آن هر شبانه روزی سه دقیقه و پانزده ثانیه و حرکت مایل قمر و آن هر

شبانروزی پانزده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه و تداویر
چون شامل ارض نیستند جرم اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کنند
نسبت بما اسفل بر خلاف توالی باشد چنانکه در غیر قمر و اگر اعلا بر خلاف
توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه در قمر و حرکت تدویر
قمر را در شبانروزی سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و چهار
ثانیه باشد و عطارد را سه درجه و شش دقیقه و بیست و چهار
ثانیه و زهره را سی و شش دقیقه و پنجاه ثانیه و هر یک از
کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت حامل
او و حرکت هر یک از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد
از حرکات افلاک جزئیه که آن فلک کلی مرکب از آنها باشد
و مناسب این مقامست بیان رجعت و اقامت و استقامت
که سابقا مذکور شد عروض آن مر کواکب متحیره را باعث آنست
که چون حرکت اعلای تداویر متحیره و حرکت حوامل مجموع بر توالیست
پس چون کوکب در اعلای تدویر باشد بقدر مجموع حرکت حامل و حرکت
تدویر حرکت کند و حرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در غیر
این حال و کوکب را درین حال مستقیم و این حالت را استقامت
گویند و چون در ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که آنرا
ذروهٔ تدویر گویند بود و هم در طرف اعلای تدویر باشد غایت
سرعت او باشد در استقامت و چون اسفل تدویر که حرکتش
بخلاف توالیست مستقل شود حرکت کوکب بتوالی بطوئی پیدا کند
چه درین حال بقدر فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف
توالی حرکت کند و هر چند کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط
سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود و حرکت بخلاف توالیش
بنا بر قرب بمرکز عالم سریعتر باشد و فضل مذکور کمتر و حرکت
کوکب را مستقیم گویند تا بجائی که حرکت تدویر بخلاف توالی

ها با حرکت

توالیها با حرکت حامل بتوالی مقاومت کند و کوکب چند روز چنان
نماید که بجا ایستاده است یعنی نسبت بحرکت خود که نیز حرکت بوده است
و درین حال کوکب را مقیم گویند و این حال را اقامت و بعد از آن
حرکت تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت حامل بتوالی و کوکب
بقدر فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید و درین حال کوکب
را راجع و این حالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر
شود حرکت رجعیش سریعتر نماید تا بحضیض رسد و آنجا غایت سرعت
باشد در رجعت چنانکه در ذروه غایت سرعت بود در استقامت
و چون از حضیض گذرد در رجعت بطی شود تا بحد مقاومت رسد
و مقیم گردد و بعد از آن شروع در استقامت نموده از سرعت
افزاید تا باز بذروه رسد که غایت سرعت استقامتی بود پس کوکب
که در ذروه تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت و پیش
از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از
آنچه گفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره مر کوکب را از ترکیب
حرکات عارض شود اما هیچ حرکت مفردی در فلکیات مختلف
نتواند شد بسبب مباحثی که ذکرش خواهد آمد و ایضا مناسب
این مقامست ذکر کیفیت هلال و بدر و سبب خسوف و کسوف
و بیانش آنست که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب کسب نور کند
و همیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است نورانیست
و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما باشد
و هیچ از نصف مضیء نماید و این حالت را محاق گویند و چون
از اجتماع گذرد و دوازده درجه از آفتاب دور شود گوشه
از طرف نورانی نمایان شود و آنرا هلال گویند و تا روز نمایانتر
شود تا مقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما شود و درین
حالت ویرا بدر گویند و چون از مقابله گذرد گوشه از نصف
نورانی پنهان شود و تا روز نصف نورانی نقصان پذیرد

تا باز باجتماع رسد و حالت اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین
یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل
شود میان ما و شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام جرم شمس
مستور گردد و این حالت را کسوف خوانند اول کسوف جزئی و
دویم کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد چون
جرم زمین در مرکز عالم واقعست لاجرم حایل شود میان شمس و قمر
و مانع گردد از تابیدن آفتاب بر بعضی از جرم قمر یا بر همه جرم قمر
و این حالت را خسوف گویند اول را خسوف جزئی و دویم را
خسوف کلی و ازین اشکال تصور صور مذکور آسان شود

فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی در اثبات تناهی ابعاد
و امتدادات و بیان عدد جهات و ذکر نوعی دیگر از احوال
فلکیات بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتداداتی که در عالم
موجود یا مفروض باشد همه متناهیست دلیلش آنکه اگر غیر متناهی
باشد هر آینه ما را رسد که خطی فرض کنیم غیر متناهی و خطی دیگر موازی
آن خط اما متناهی و درین که یک سر خط متناهی را ثابت فرض
کنیم و یک سر دیگر را متحرک بجانب خط غیر متناهی و بالضروره بعد
از شروع در حرکت موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند
بلکه مبدل شود بمسامته و مراد از مسامته بودن خطیست
با خط دیگر بحیثیتی که اگر دراز شود بآن خط دیگر برسد و موازاة
ضد اینست و آن آنست که آن دو خط باهم بحیثیتی باشند که در
هر دو طرف هر چند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که یکی

از دو خط متوازی اگر حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلقا
یعنی خواه خط دیگر متناهی باشد و خواه غیر متناهی اما اگر خط دیگر غیر
متناهی و یک سر ثابت و سر دیگرش متحرک باشد البته خط اول بعد از
حرکت مسامت او شود و این حکم ضروریست و مسامته مذکوره چون
بعد از موازاتست پس البته ابتدایی و اولی خواهد داشت چه هر چه
نبوده و پیدا شود پیدا شدن او را اولی باشد و در صورت
مذکوره پیدا شدن مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه از خط
غیر متناهی که فرض کنی ابتدای مسامته را با او پیش از و نقطه دیگر
هست که مسامته با آن نقطه دیگر متقدمست بر مسامته با نقطه مفروضه
و هکذا الی غیر النهایه پس اگر خصم قبول کند که در صورت مذکوره
اول مسامته هست بر وجه طریق مذکور لازم آریم که نیست و این
خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید که موجود بعد از عدم را ابتدای
وجود نباشد و این محالست پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی باشد
و چون ابعاد عالم متناهی باشد عالم را جهت ثابت شد چه جهت
طرف و نهایت امتداد باشد پس چنانکه نهایت هر خطی یا هر جسمی
جهت او باشد نهایت عالم نیز جهت عالم بود و مشهور اینست که جهت
شش بیش نیست و این شهرت را دو سبب یکی وجود اعضای
متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد
که محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند و دویم ابعاد ثلثه
متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شده که هر بعدی را دو نهایت
و هر نهایتی را جهتی اما چون ابعاد و امتداد غیر محصور در
هر جسمی فرض میتوان کرد حق اینست که جهات غیر محصور باشد
و این جهات خواه محصور و خواه غیر محصور همه بهم متبدل توانند
شد چه یسار یمین شود و بالعکس و قدام خلف شود و بالعکس
و همچنین هر خطی و جسمی را از آن وضعی که داشته باشد چون
برگردانند جهاتش متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت که تخلف

بالطبع که مرکز فوق تحت و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام در طلب این
دو جهت مختلفند چه بعضی بالطبع طالب فوقند و هارب از تحت چون آتش
و هوا و بعضی برعکس مانند آب و خاک پس اگر عالم بر شکل کره واقع
نمی‌تواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز باشند باهم در نهایت
مخالفت باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع تواند
بود و یکی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم نمی
و هیچ دو نهایت غیر از محیط و مرکز که باهم بصفت مذکوره توانند
بود چه اطراف جسم مضلع مثلا اگرچه هر دو طرف از آن باهم مختلفند
امّا در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و آن مخالفت منحصر در
ایشان هم نیست و نتواند بود که دو جسم باهم جدا باشند در وضع
و یکی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت چه لازم آید چون متحرک متوجه
یکی از آن دو جسم باشد از جهتی مقابل جهت متحدد بجسم دیگر از آن
دو جسم که متوجه فوق باشد نه از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد نه از
جهت فوق و این محال است چه توجه بفوق مثلا جز از جهت تحت متصور
نشود و آن فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد
از فوق مطلق پس واجب است که عالم جسمانی بر شکل باشد که محیط او جهت
فوق بود و مرکزش جهت تحت و اینکه عالم بر شکل کره باشد بر سه نحو
صورت بندد یکی آنکه مجموع عالم جسم واحد کری باشد دویم آنکه اجسام
متعدده باشند که هر یک کری باشد سیم آنکه جسمی که ورای همه جسمها
کری باشد و محیط بر همه جسمها و سایر جسمها خواه کری باشند و خواه نه قسم
اول بالبدیهه باطلست و قسم دویم باطل نیست اما برای تعیین محدد
جهتین فوق و تحت کرویت جسم محیط کافیست پس آنچه محدد جهات مقتضی
آنست کرویت جسم محیط است خواه اجسام دیگر کروی باشند و خواه نه
پس ثابت شد وجود محدد جهات یعنی جسمی که بتعیین جهتین فوق و تحت
باو باشد و ثابت شد کرویت وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس

ثابت

ثابت شد که محدد جمیع جهات عالم اوست چنانکه محدد فوق و تحت اوست
و این جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود که جسمی باشد ورای فلک اعظم
اما چون جسمی ورای فلک اعظم معدوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیز نیست
پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی
که واجب کرویت وی باشد آن فلک اعظم است بسبب تحدد جهات
و اما سایر اجسام بسیطه از افلاک و غیرها شک نیست که بحسب طبع
تقاضای کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی او را از
مقتضای طبع بیرون برده او نه کره خواهد بود بطریق وجوب
و الا فلا و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط آفریده شده چه مرکب
فرع بسیطست و چون ترکیب مزاجی موقوفست بر وجود کیفیات
متضاده و وجود ماده منفعله و در فلکیات وجود هیچکدام متحقق
نیست بلکه نوعی از حدس و ضربی از تفطن دلالت کند بر عدم آن
لهذا حکم کرده اند بر بساطت جمیع فلکیات و عدم تحقق کاسر در وی پس
جمیع فلکیات بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند و بر کرویت
افلاک دو دلیل آمده که از تأمل در مطالع و مغارب کواکب و نسب
اوضاع سماویه و ارضیه ظاهر میشود و در کتب هیئت بعضی از آن
مشروح است بنوعی که ناظر را در آن شک نماند و حرکت افلاک
مستدیره است بطریق حرکت دولاب که کل بجای خود است و اجزای
آن متبدل و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع
و غروب کواکب معلوم است بلکه آیا تواند بود که جسم حرکت مستقیمه
کند یعنی حرکت مکانی که متحرک بآن حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل
شود یا نه جای نظر است اما محدد نتواند بود که حرکت مستقیمه کند
نه ارادی و نه طبعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه ترک جهتیست و میل
بجهتی دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قائم نشود مگر بمحدد
و اما غیر محدد از افلاک دیگر چون متحرک کنند بحرکت مستدیره و بعید از آن

ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک ارادیست پس باراده خود نتواند بود
که حرکت مستقیم کنند چه مستقیم چنانچه مستدیره است و اقتضای تنافی
از بسیط نیاید و همچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیم کنند
چه در بسیط ارادت و طبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه اراده بر وفق
طبیعت باشد و پس اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر
بر ایشان باشد ایجاد حرکت مستقیم در ایشان کند بر سبیل خرق عادت
بلاشبهه تواند بود و باین تصحیح باید جمیع معجزات و خوارق عادات
متعلقه بسماویات و ایجاد حرکت مستقیم کنیم جاریست در جمیع امور و
احوالی که مستدعی حرکت مستقیم باشد مانند خرق و التیام و تخلخل و
تکاثف الی غیر ذلک **فصل ششم** از باب اول از مقاله اولی
در ذکر عناصر و بیان بعضی از احوال وی بدانکه عنصر بسیط بحسب
تتبع و وجدان بر چهار گونه است اول حار یابس و آن عنصر نار است
و مکان طبیعیش تحت فلک قمر است بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح
مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب محدب بر کرویتی که مقتضای طبع
بسیطست باقیست چه از آن جهت دیگر مانعی و قاسری نتواند بود
چه در آن جهت منتهی بعالم افلاکست و قسر در عالم افلاک نیست اما از جهت
مقعر بعضی بر آنند که بر کرویت طبعی نمانده بسبب اتصال ادخنه مرتفعه
از تحت بسوی او و این قول بغایت ضعیفست چه وصول ادخنه
باو مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در وی نیست تا او را از کرویت
حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد اما میتوان
گفت مراد قایل این باشد که پیش از وصول ادخنه بمجرد قرب آتش
در و افتد بر سبیل اتصال و باین سبب جزوی از آتش نزدیکتر میشود
بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالمست پس از کرویت حقیقی بر و آنچه
چه کره حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزای محیطش بمرکز در قرب و بعد
یکسان باشد و دلیل بر وجود کره نار وجود این اشتهابات در پیش ها

و وجود

و وجود او و در مرکبات و احتیاج مرکبات باو پس در حکمت الهی ثابت
که او را اصلی و کلی باشد چنانکه سایر عناصر راست و دلیل بر بودنش فوق
سایر عناصر میل کردن این اشتهابات بالطبع بسوی بالا و حال آنکه کره
نار رطبیعه باین اشتهابات کیست و از آنچه گفتیم روشن شود که کره نار
عنصر بر اسه باشد و بعضی برین رفته اند که از جو السبب حرکت فلک
که مجاور و مماس اوست متکون شده و محب اصل حرارت عناصر
پیش از همه بوده و حق مذهب اولست چنانکه اشاره بآن شد
و کره نار متحرکست بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک بدلیل حرکت
ذوات الاذناب و نیازک و امثال ذلک یعنی ستارهای ذنب دار
و نیزه دار و غیر آن که احیانا در هوا که کره نار حادث شوند چنانچه
بیاید انشاالله تعالی دویم حار رطب و آن عنصر هواست و بحسب طبع
مقتضی کرویت و لهذا ابهیات کره داشته اما باقی بر کرویت حقیقی نیست
اما سطح محدبش که مماس سطح مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره
یعنی ذو ذنب و نیازک چه اینها متصل بکره نارند و داخل در هوا
و چون نار صرف نیستند اتصال آنها بکره نار موجب خلل در کرویت
وی نیست و اما سطح مقعرش که مماس سطح آب و خاکست بسبب وجود
بلندیها و پستیهای روی زمین و همچنین وجود اشجار و عمارات و وجود
امواج دریاها و کره هوا را چهار طبقه است یکی مجاور کره نار که ممزوج
باجزای ناریه و در و حادث شود که اکثر ذوات الاذناب و نیازک
و غیر آن دویم طبقه هوای غالب که در و اجزای عنصر غیر بسبب غلبات
کم بود و در و حادث شود شهب یعنی کواکب جهنده سیم طبقه زمهریست
که در کمال برودتست بسبب مجاورت آب و زمین و عدم وصول اثر
شعاع شمس که از زمین منعکس گردد باو و در و حادث شود سحاب
و رعد و برق چهارم هوای مجاور ارض و نا که باو میرسد اثر شعاع
منعکس از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیا مذکوره انشاالله تعالی

مغرب بباید سیم بارد رطب و آن عنصر آبست و محیط قریب بسه ربع
زمین و دریای بزرگ که دریای محیطش خوانند و دریاهای دیگر متصل
باوست عبارت از کره آبست و آن کره ایست ناتمام و با وجود نا تمامی
سطحین او نیز بکرویت حقیقی باشند بنا بر اسبابی که مذکور شد
چهارم بارد یابس و آن عنصر خاکست و واقع بهیئت کره مجمعت مرکزش
مرکز عالم و او را سه طبقه است اول طبقه که مختلس گردد در و اجزاء
و ادخنه و در و حادث شود جبال و معادن و نباتات و حیوانات
متولده دویم طبقه طینیه که ممزوجست با آب سیم طبقه ارض صرف
که محیطست بمرکز و گفته اند که در نهایت لطافت و شفافیه چنانچه
بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهده خاکی از بعضی قنوات که
که بدست احساس آن میکرده اند و بوزن درمی آمده اما مرئی
نمیشده و این کره ارض واقعست در میان کره آب چنانکه قریب
بربعی از وی از آب بر آمده بسبب مسکن حیوانات و نباتات که
ربع مسکون عبارت از انست و آن ربعیست مستطیل طولش از
مغرب بمشرق و عرضش از خط استوا که دایره ایست برروی
زمین محاذی معدل النهار تا بوضعی که مسامت قطب شمالی باشد
چه زمین از تقاطع دایره استوا و دایره دیگر که بر دو قطب دایره
استوا و بر دو نقطه محاذی مشرق و مغرب اعتدال حقیقی گذشت
بوسط معموره گذرد بچهار ربع متساوی مستطیل منقسم شود طول
هریک بقدر نصف و عرضش بقدر ربع از دایره عظیمه دو ربع
جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی اگر مربع
فوقانی شمالیست که مسکونست و از آب بیرون و گفته اند که چون
اوج آفتاب شمالیست و حضیض وی جنوبی کره آب بسبب قرب آفتاب
منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی منکشف گردیده و وقتی
که حضیض بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمالی شود توانند بود که

ربع شمالی بآب فرو رود و ربع جنوبی از آب بر آید کل ذلک
بتقدیر العزیز العلیم و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات
عناصر که مجموع سیزده کره اند بعضی محیط بر بعضی و مجموع عالم جسمانی
کره ایست بزرگ مرکب ازین کرات ثلثه عشر نماید استعانت از زین
شکل میتوان نمود

و این ربع معموره بسبب اختلاف تاثیر آفتاب بسبب قرب و بعد
منقسم بهفت قسم شده که هر قسم را اقلیمی نامند و طول هر اقلیم
از مغربست تا مشرق و عرضش چندانکه درازی روز نیم ساعت
تفاوت کند بدانکه انست که در مواضع خط استوا بسبب انکه
افقش بر دو قطب معدل میگذرد و جمیع دوایر صغار که موازی
معدل النهار اند و آنها را مدارات یومی گویند بتقطیع افق منصف
میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارتست از دو حصه مدار یومی
که یکی تحت افق و دیگری فوق افق است همیشه باهم برابر باشند همیشه

روز و شب دران موضع باهم برابر باشند و هر موضعی که از خط استوا
دور بود بقدر دوری او افقش مایل شود و قطب شمالی از افق مرتفع
و قطب جنوبی منخفض گردد و قوس اللیل و قوس النهار مختلف شود و قوس
النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خردتر و مدارات جنوبی
بعکس این و موضع هرچند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل
شود پس در خط استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت
بیشتر و شب کمتر شود تا بجایی رسد که اطول ایام بقدر شانزده ساعت
و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای اقالیم باشد در عرض نزد جمهور
و از ان موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند و بجهت قلت
اعتبار نکرده و بعضی اعتبار آن قلیل نیز کنند و آخر عمارت را آخر
اقالیم گیرند و همچنین در مبدأ اقالیم در عرض نیز اختلاف شده نزد
جمهور مبدأ اقلیم اول موضعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده
درجه و دو ثلث درجه باشد و درازی اطول ایام دوازده ساعت
و سه ربع ساعت بود و از انجا تا خط استوا را بجهت قلت عمارت
داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگر آن عمارت قلیل را اعتبار کرده
مبدأ اقلیم اول را از خط استوا گیرند و در مبدأ و منتهای سایر اقالیم
اختلاف نیست و هر اقلیم تا اقلیم دیگر بنصف ساعت تفاوت کند و صور
اقالیم ازین شکل مصور شود

اما معنی اینکه مرکز ارض مرکز عالمست آنست که کره ارض در وسط حقیقی
کره عالم واقعست بحیثیتی که مرکز حجمش منطبقست بر مرکز عالم بلکه جرم ارض
خود نیز مرکز عالمست چه کره ارض را نسبت با فلاک قدر محسوسی نیست
و حکم نقطه بیش ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط
حقیقی عالمست آنست که قمر هرگاه و در هر وضع که مقابله حقیقی با شمس
حاصل کند منخسف گردد و مقابله حقیقی آنست که با هم متقاطر شوند یعنی
شمس بر یک طرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر
و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز گذشته باشد و چون سبب انخساف
حایل شدن ارضست میان شمس و قمر پس ارض باید که در میان طرفین
هر قطری از اقطار عالم تواند بود و این میسر نتواند بود
که واقع باشد در مرکز عالم که مجمع اقطار عالمست و ازین دلیل
ظاهر شود که کره زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج او
از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند
که زمین متحرکست بحرکت مستدیره غربیه و حرکت شرقیه کواکب
را که حرکت یومی اینست و طلوع و غروب متحقق بآن انکار
نموده اند و طلوع و غروب کواکب را نسبت بحرکت ارض داده
و پنداشته که کواکب را با حرکت خاصه غربیه که دارند حرکت
شرقیه که بخلاف جهت اوست نیست و نیز دانسته اند که حرکت
بجسمین مختلفتین هر یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقعست
چنانکه در حرکت مورچه در سطح آسیا دانسته شود و دلیل بر فساد
این مذهب یعنی حرکت مستدیره ارض دو وجه است یکی آنکه
اگر ارض را بالذات حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزای او
که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیم نباشند چه منافات
میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر باشند
از مبدأ واحد ضروریست دوم آنکه اگر کره ارض متحرک باشد
بطرف مشرق و تیراندازی بقوت معینه تیری اندازد بسمت

بطرف مشرق و نوبتی دیگر بطرف مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع از
حرکت ارض باشد حرکت غربش اسرع نماید از حرکت شرقیه و اگر مساوی
باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود و حرکت غربش بغایت سریع
نماید و اگر ابطأ باشد حرکت غربش شرقیه نماید و همه اینها خلاف حقیقت
و نتوان گفت که شاید هوا متابعت کند با ارض چنانکه کرهٔ نار
متابع فلکست نزد جمهور چه حرکت بر سبیل متابعت در غیر ذوی
شعور نتواند بود مگر بر سبیل تسلط و تسلط محیط بر محاط معقول
نتواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال آنکه اگر هوا متحرک
بودی بایستی که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یک موضع بر هوا
اندازند در یک موضع بر زمین نتوانند آمد چه تحریک محرک واحد بقوهٔ
واحده مر کبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوت مر صغیر
را اما اینکه شاید هوا با ماننده الهوا متابعت کند اصلا معقول
نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول
نبود بر جزئی که مماس او هم نیست بگونه صورة تواند داشت

فصل هشتم از باب اول از مقالهٔ اوسط در بیان انقلاب
و استحالهٔ عناصر هر یک از عناصر منقلب شود بهر یک از ثلاثه
باقیه بی واسطه یا بواسطه پس هر یک از متجاورین منقلب شوند
با آن دیگر بی واسطه و بعضی از آن بیک واسطه یا بدو واسطه پس نار
منقلب شود بهوا بی واسطه و بر عکس و بآب بیک واسطه و بر عکس
و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بی واسطه شش صورتست
انقلاب نار بهوا و عکس آن و انقلاب هوا بآب و عکس آن
و انقلاب آب بارض و عکس آن و انقلاب بیک واسطه چهار
صورتست انقلاب نار بآب و عکس آن و انقلاب هوا بارض
و عکس آن و انقلاب بدو واسطه دو صورت انقلاب نار
بارض و عکس آن و مجموع دوازده صورت بیش نیست و هرگاه
انقلاب بی واسطه ثابت شد انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست

و دلیل

و دلیل بر انقلاب بی واسطه مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا
چنانکه در شعلهای برافروخته از هیزم و چراغ و غیر آن چه هیزم و روغن
لا محاله آتش شوند پس اگر آتش هوا نشدی بایستی که شعلهٔ چراغ مثلا
بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس لا محاله شعله بتدریج منفصل شده
منقلب میگردد بهوا و نتواند بود که شعلهٔ منفصل شده همان آتش
باشد و بسبب صرافت مرئی نشود که اگر چنین بودی بایستی که آتشی
یا چراغی که در زیر خیمه برافروزند جایی از خیمه را بسوزاند و حال
آنکه هر چه سبب مرئی شدن او پیش از انفصال بود بعد از انفصال
نیز باقیست و معلومست عدم طریان مزیل آن یا مانع [illegible] و اما
انقلاب هوا باتش بتجربه معلوم کرده اند که دم [illegible] را هرگاه
سد مسامات و منافذ کنند بنوعی که هوا تازه [illegible] نتواند
و مبالغهٔ تمام در دمیدن آن نمایند هوایی که در اندرون وی
باشد منقلب گردد باتش بحیثیتی که آهن را نرم کند و جلد را بسوزاند
و اما انقلاب هوا بآب معلومست بتجربه که چون طاسی را بر قطعهٔ
از جمد نهند قطرهای آب بر سطح طاس نشینند و هر چند پاک
کنند بار دیگر نشینند و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس
بسبب شدت برودت طاس که حاصل آن در جمد [illegible] و زمین
و هیچ جزوی دیگر نیست مگر جزوی که در صلابت جرم مانند طاس باشد
منقلب شود بآب چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود چه
آب بالطبع میل بالا نکند و اگر چنین بودی حدوث این صورت
از آب گرم اولی بودی و نتواند بود که اجزا آبی در هوا بود
و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند چه گاه باشد که معلوم
باشد عدم اجزا آبی در هوا و مع ذلک این صورت حادث شود
چنانکه در تابستان بغایت گرم بتخصیص در آفتاب و بر تقدیر
وجود آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیری

گشتنی مشاهده و بفاصله زمانی گشتنی و امّا انقلاب آب بهوا معلوم است
از تحلل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال آن و امّا
انقلاب ما بارض مشاهده است از بستن سنگ مرمر از آب جاری
چنانکه در چشمه مراغه و غیر آن و امّا انقلاب ارض بما معلوم است نزد
اصحاب عمل اکسیر که اجساد صلبه را بحیله آب کرده اند این بود
بیان انقلاب عناصر بعضی ببعضی و امّا استحاله اعنی قبول کردن
هریک کیفیت دیگری را معلوم است از گرم شدن آب از آتش و هوا
و همچنین گرم شدن خاک از هر دو و سرد شدن هوا از آب
و همچنین بمجاورت خاک و امّا استحاله آتش معلوم است از ظهور تاثیر
شعله ضعیف در هوای بغایت سرد بحیثیتی که انگشت را در او توان
نگاه داشت و گاه بشود از غایت سرما نه احال منطفی گردد و بعضی
از قدما انکار استحاله و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده
که عناصر همه بهم مخلوطند بلکه با سایر طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و تمر
و عسل و عنب و امثال اینها ممزوج گاهی بعضی از طبایع
بارز و غالب باشند و دیگر کامن و مغلوب و حکم تسمیه مر بارز
غالب را است پس تواند بود که آنچه احال است مثلا وقتی دیگر نار
یا لحم یا تمر یا غیر آن شود با معنی که اجزای کلی از طبایع که در و
کمون است ظاهر شود و در آن وقت مسمی بان اسم گردد و همچنین
آب را که وقتی سرد است وقت دیگر گرم گردد بسبب آنکه اجزا
حاره ناریه که در و مغلوب بود غالب شود و بعضی دیگر گویند
که استحاله بنفوذ اجزا حاره است از جسم حار در جسم بارد
و یا بنفوذ اجزا بارده از جسم بارد در جسم حار و همچنین در
سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را چنین دانند که اجزا صغار
از جرم نار منفصل شوند و در جرم آب نفوذ کنند و این هر دو
مذهب در غایت سخافت چنانکه بر صاحبان طبع مستقیم پوشیده
نیست و ادله جزئی که بر فساد مذهب اول دلالت کند است

کرانیمه

کرانیمه آتش که در وقت اشتعال هیزم از و منفصل گردد با آنچه در
ظاهر و باطن هیزم پیش از اشتعال موجود بوده و احراق او نکند و
بشکستن و ساییدن ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث
حرارت بمجرد حرکت بی وجود ناری که ممکن باشد نفوذ اجزای وی
مانند دو چوب خشک که بهم سایند گرم گردد و گاه باشد که محترق شود

فصل هشتم از باب اول از مقاله اولی در کیفیت حصول امتزاج
و ترکیب مرکبات اجزای عناصر اربعه چون متصغر شده باهم
برآمیزند صورت هریک با عداد کیفیتش در ماده دیگری تاثیر کند
و همه از هم متاثر شوند و صرافت کیفیت هریک شکسته شود و از
مجموع کیفیتی متوسط متشابه پیدا شود بحیثیتی که بنسبت حرارت برودت
نماید و بنسبت برودت حرارت و بنظر رطوبت یبوست و بنظر به
یبوست رطوبت و این معنی معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و
سرد بیکدیگر که آب حاصل یعنی نیم گرم بهم رسد و چون کیفیات اربع
که در غایت منافات و ضدیت باهم بودند صرافت هریک شکسته
شود و بهم نزدیک شوند و جهت وحدتی میان ایشان پیدا شود و
مخالفت ایشان بیگانگی و یگانگی با شناسایی متبدل گردد لاجرم مجموع مستحق
صورتی شوند که چنانکه اول هر یک صورتی داشتند که مناسب بیگانگی
فعل و تاثیر میکرد این صورت بر وفق یگانگی کار کند و چنانچه
صورت اول کار هر یک پیش نمیتوانست کرد کار همه ازین
صورت تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح آن کیفیت متوسط
متشابهه را مزاج و این عناصر متصور شده بصورت وحدانی
را مرکب تام خوانند و اگر آن کیفیت متوسطه بحیثیتی نشده باشد
که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد مرکب غیر تام گویند مانند
ابر و میغ و بخار و دخان و امثال آن و مرکب تام اگر صورتش
حفظ ترکیب کند و مصدر آثار مرکبی گردد که اغتذا و نما از و صادر
نشود آن مرکب را معدن خوانند و اگر مصدر نما و اغتذا نیز شود

اما مبدأ حس و حرکت ارادی نشود مرکب را نبات و صورتش را نفس نباتی
خوانند و اگر با آنها مبدأ حس و حرکت ارادی نیز شود مرکب را حیوان
و صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه
خوانند و لا محه این صورت ثلثه اعنی صورة معدنی و نفس نباتی و
نفس حیوانی مختلف باشند در کمال و نقصان هر کدام که آثارش
بیشتر کاملتر و هر چه آثارش کمتر بنقصان نزدیکتر و چون فیضان
این صور بسبب استحقاق کیفیتی مسمی بمزاجست پس اختلاف در کمال
و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاج باشد و اختلاف
امزجه راجع شود بتفاوت در تشابه که منشا جهت وحدت و مبدا
یگانگیست پس هر مزاج که تشابه در وی بیشتر بوحدت نزدیکتر و صورة
فایضه باستعدادش کاملتر و هر چه تشابه او کمتر باختلاف و
تضاد مایلتر و صورة فایضه بحسب او ناقصتر و منشا تشابه
قرب اجزاء عناصر است در کمیت و کیفیت هر دو یا در کیفیت تنها
و تعادل در تاثیر و تاثر بیکدیگر و اگر فرضا بمرتبه تساوی رسند
آن مزاج را معتدل حقیقی خوانند و این نزد حکما موجود نتواند بود
و هر چند نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی نزدیکتر باعتدال حقیقی
باشد و مزاج معتدل را معنی دیگر هست که آنرا معتدل طبی خوانند
و آن حالتست که در مزاج هر نوع از انواع موالید آنقدر از
کیفیات اربعه که در صدور آثار آن نوع بر وجه اتم درکار است
حاصل بوده باشد و آن نحو موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش
از آنچه گفتیم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی
اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند و خروج
از اعتدال طبی در هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن درگذرد
آن نوع محفوظ نتواند بود پس ما بین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع
و ما بین مرتبه نازل مذکوره که نحو مشتمل بر مراتب کثیره
خواهد بود عرض مزاج خوانند

فصل نهم از باب اول

از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از آنها حادث شود
و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد و اما سایر مرکبات تامه
اعنی نبات و حیوان چون اطلاق نفس بر صورت ایشان شده احوال ایشان
در باب دویم بیان کرده شود ان شاء الله العزیز بدانکه اکثر مرکبات
ناقصه و آثار علویات چو نیز گویند بسبب آنکه اکثر در مابین زمین
و آسمان حادث شوند ماده قریب آن بخار و دخان باشد که خود
نیز مرکب ناقصند چه بخار اجزاء مائیست که از تابش آفتاب یا غیر آن
کسب حرارت نموده و ممزوج باجزای هوایی شده مایل بعلو شود
و دخان اجزای ارضی که با آن اجزای ناری متکون از هوا مخلوط
گشته میل ببالا نماید و بیشتر مذکور شد که هوا آنجا و در ارض و ما که
کسب برودت از آنجا و در خود مینماید دو طبقه است یکی آنکه
اثر شعاع منعکس با و میرسد و بر برودت مکتسبه باقی نمیماند
دویم طبقه زمهریریه که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس
بصرافت برودت مکتسبه باقیست پس هرگاه بخار متصاعد که مخه
بسبب حرارت لطیف شده بطبقه زمهریریه رسد از برودت
متکاثف گردد و سحاب عبارت از آن باشد و بعد از تکاثف
اجزای مائی از اجزای هوایی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر
گردد و باران عبارت از آن بود و اگر برودت بغایت شدید
بود اجزای مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع عقد اجزای مائی
کنند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید برف عبارت از آن
باشد و بالجمله چون اجزای مائی از اجزای هوایی باتمام منفصل شود
سحاب مرتفع گردد و هوا صاف شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت
تکاثف ثقیل گردد و مایل بسفل شود در اثنای حرکت اجزای مائی
بسبب حرارت مکتسبه از حرارت لطیف شده منقلب بهوا
گردد و چون در حرکت باد حادث شود چه باد عبارتست از

هوای متحرک و سحاب بدانکه بارش کند مرتفع گردد وگاه بود که بسبب
اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور او متحرک شده باد حادث
شود بدانکه اجزای مائی منقلب بهوا شود وگاه بود که بسبب حدوث
ریاح تخلخل یا تکاثفی بود که در هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت
از زیاد شدن مقدار جسم بود بدانکه اجزای جسم زیاد شود و تکاثف
عبارت از کم شدن مقدار بدانکه کم شدن اجزا و حرارت موجب تخلخل
شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل شود
هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را
دفع کند و منجر بهبوب ریاح گردد و چون هوا متکاثف شود
هوای مجاور او بسبب امتناع خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث
شود و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربیه بسیار است
و از جمله آنکه چون شیشه گلوتنگ را بسیار بمکند و فی الحال بر سر
آب سرنگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه پیش از مکیدن
اگر سرنگون کنند داخل نشود و این نبود مگر بسبب آنکه مکیدن
بسیاری از هوا را بیرون کشد و اندک هوایی که ماند بنابر
امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد و چون
متصل باب شود و برودت طبعی آب تکثیف او کند بمقدار
اصلی خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا آب بخلاف جهت طبعی
خود حرکت قسری نموده داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن
چون هوای شیشه متخلخل نگشته و رقیق نشده و باستحکام طبعی
خود با وجود برودت آب تکثیف او نتواند کرد تا سبب
دخول آب تواند شد و اعتراض که برین دلیل میکنند اگر شیشه
مذکور را باین حال بر سر آب گرم سرنگون کنند باز آب داخل
او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف تواند کرد
باطلست چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده
که صورت مائیت موجود است و او باعداد بلیّه که مقارن

اوست

اوست علت تکثیف تواند شد حق اینست که فعل در عناصر منسوب
بصورتست نه بکیفیت اما دلیل امتناع خلا بعد ازین خواهد آمد انشاء الله
العزیز و نوعی از باد هست که آنرا سموم گویند یعنی متکیف بکیفیه سمی
و سببش آن بود که هوا از شدت اشعه منعکسه محترق شود
و کیفیت سمی بهم رساند چنانکه در بلاد نباتات گرمسیر و یا مرور
بر اراضی حاره کبریتیه نماید و کیفیت سمی کسب کند وگاه بود که اتفاق
افتد که بسبب حدوث ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه
شوند و بیکدیگر برخورده بجنبه شوند و گرد و غبار را از روی
زمین در اینها بجد و چون همه باهم متصادم باشند و از جهت
دیگر راه بدر شدن نیابند ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و این
را گردباد خوانند وگاه بود که بخار متصاعد بسبب قلت حرارت
بطبقه زمهریریه نرسد بلکه در همین طبقه اخیره هوا که قریب بزمین
است سرمایی باو برخورد و اگر بسیار بود متکاثف شده
ابر منعقد شود و متقاطر گردد و در کوهستانات امثال این
بسیار مشاهده میگردد وگاه بود که ابر منعقد نشود و متقاطر
نگردد بلکه متکاثف شده نه انجماد دریابد گرده باد و نه حرارت
مرتفع گردد و صبح عبارت از آن بود و در بلاد در طبقه حضیض
قرب بحر بسیار این صورت واقع شود و اگر بسیار نبود
و تابش بماند و از برخوردن برودت لیل اگر برودت
کم بود شبنم شود و اگر بیشتر بود صقیع منعقد گردد و آن
سفیدی بود که در وقت صباح اکثر بر روی گیاهها و بر کنار و روی
زمین ریخته بود مرئی شود و نسبتش بشبنم چون نسبت برف
بباران و گاه بود که دخان با بخار متصاعد مخلوط بود و چون
بطبقه زمهریریه رسد سحاب منعقد گردد دخان در میان سحاب
محتبس شود و اگر حرارتش باقی بماند میل بصعود نماید و اگر

زایل شود بسبب برودت و مثل اجزای ارضیه میل بسفل نماید
ولا محاله در حالت صعود یا نزول تمزیق سحاب کند و صوتی که از
دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اگر آن دخان بسبب حرکت
عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود و زود منطفی گردد برق باشد
و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا
بزمین رسد و بعد از آن گاه باشد لطیف شود و اگر بجسم متخلخل
منفذ داری برخورد در منافذ او نفوذ کند و احراق وی نکند
و اگر بجسم منضج صلب رسد وی را بگدازد پس اگر بکیسه زر رسد
زر بگدازد و کیسه نسوزد و الا ما احترق من الذوب و گاه باشد
بهمان کثافت و غلظت باقی بماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیراً ما
یقع علی الجبل و امثاله فیندکدکا اما قوس قزح بیان تفصیل آن
بغایت مشکلست تخمینی سبب اختلاف الوانش و بیان اجمالی
از اقسام ضوء نیز اعلمست در اجزای رشیه صقیله مانند واقعه
در هوا بهیات استداره که در عقب آن جسمی تیره مانند جبل
یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کنند و بتجربه معلوم شده که
ریزهای آینه حکایت لون و ضوء کنند اما حکایت شکل و صورت
نتوانند کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف
استعدادات آن اجزا تواند بود یا اختلاف اوضاع
بحسب قرب و بعد از نیر با ترکیب میان ضوء نیر و الوان مختلفه
غمام و حدوث این صورت از اجزای مذکوره بعینه مثلست که
ابروی خود را ترکنی و متوجه قرص آفتاب شوی بحیثیتی که نظر
تو از تارهای موی حاجب منعکس بآفتاب شود هر آینه الوان
عجیبه مشاهده کرده که شاهد قضیه قوس قزح تواند شد و نزدیک
باین قوس قزحست امر هاله چه حدوث هاله از اقسام ضوء قمر باشد
در اجزای رشیه متفرقه صقیله مستدیره واقعه بحسب وضع

در حوالی نیر و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزای رشیه
در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق بعضی و درین حالت هالات متعدده
مشاهده شود بر هیات دوایر که بعضی محیط بر بعضی باشد و از بعض
دیگر منحت که با هم منقول شده و بر سبیل ندرت تواند بود که هاله
در حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابو علی سینا حکایت مشاهده
این حالت کرده اما شهب و نیازک و نظایر آن سببش آنست
که هرگاه دخان متصاعد گردد و در طبقه زمهریر منحبس نشود و بجای
نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه دویم هوا رسد که در اجمله مجاور
با کره نارست از حرارت نار از دور در وی تاثیر کند و مشتعل شود
و چون بغایت لطیفست زود منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی
گردد و چنان نماید که منطفی شد و این را شهاب گویند و اینکه مینماید
که کوکبی حرکت کرد براهی آنست که اول آن طرف که بکره نار نزدیکتر
باشد مشتعل گردد و شعله از دور بهیات کوکب نماید و چون بسیار
لطیفست هر جا که مشتعل شود مکث نکند و شعله از آن موضع منتقل
بان موضع متصل شود و همچنین تا باخر رسد اگر مشاهده شمع کشته
که دودی در سر داشته باشد و در زیر چراغی بگیرند چنانکه دود
بشعله متصل شود کرده باشی و دیده که شعله چگونه در دود می
افتد و میدود تا فتیله شمع کشته مشتعل گردد هر آینه شاهد صدق
قضیه مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد در طبقه دویم مشتعل
نگردد بلکه بطبقه اول رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود
منطفی نشود بلکه درنگ کند بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ
کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه باشد که بهیات گیسوی فروهشته
نماید و آنرا ذو ذوابه گویند و گاه بصورت ذنب باشد و آنرا ذو
ذنب خوانند و گاه بشکل رمحی نماید و آنرا نیازک گویند و احیاناً
باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر ماده دخان متصل بارض باشد
مشتعل تا بارض رسد و آنرا حریق گویند و گاه باشد که اجزاء حادث

شود و در اجواف زمین بسبب انسداد مسامات راه تصاعد نیابد
و در زمین محتبس گردد و چون بنوعی اجتماع کثیر نماید بسبب مجاورت ارض
میل برودت کند و منقلب بآب شود و چون بسیار گردد موجب
شکافته شدن موضعی از ارض شود و انفجار عیون از آن بهمرسد و شک
نیست که فرو رفتن بارانها و برفهای آب شده در مسامات زمین نیز
موجب ازدیاد این صورت بهمرسد و لهذا کثرت برف و باران سبب
زیادتی آب عیون و قنوات گردد و قلتش سبب قلت آن شود
و اگر بخار با دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ یا مسامات زمین
بغایت مسدود بود بسبب قوت میل اجزای ادخنه محتبسه بخروج
و عدم قبول ارض مر انفجار و انشقاق را زلزله حادث شود
و اگر اجزای ادخنه محتبسه در موضعی از ارض را طول مکثی در
ارض روی دهد لا محاله بتدریج با هم مختلط شده مزاج حادث
شود و سبب حدوث معدنیات گردد پس اگر بخار غالب بهمرسد
اجسام شفافه مثل الیشم و بلور و زیبق و امثال آن حادث گردد
و اگر دخان غالب بود امثال ملح و زاج و نوشادر و کبریت
تولد نماید و از اختلاط بعضی از این اجسام با بعضی چون زیبق
با کبریت بانحای مختلفه اجسام منطرقه چون ذهب و فضه و مس
و آهن و امثال آن حادث شود فصل دهم از باب اول
از مقاله اولی در بیان احوال مشترکه اجسام بدانکه احوال مذکوره
در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهة خصوصیت مثل بساطت
و ترکیب و فلکیه و عنصریه و مر اجسام را احوالی دیگر هست که
هیچگونه خصوصیتی را در عروض آن مدخل نیست بلکه جسم از حیثیت
جسمیه مطلقه معروض او شود و از الجمله مکانست و مکان
در لغت و عرف عبارت از جسمیست که جسمی دیگر بر او قرار
گیرد چون ارض که بر او حیوانات قرار گیرند و کرسی که بر او
شخص انسان قرار گیرد و امثال ذلک اما بحسب اصطلاح علما

اختلاف

اختلاف نموده اند در حقیقت آن و همه متفقند در آنکه مکان باید چیزی باشد
که جایز الاشارت درو مجتمع بود یکی آنکه مساوی باشد با جسم متمکن و بزیاد شدن
او زیاد و بکم شدن او کم شود و لازم این نیست که دو جسم با هم در
یک مکان نتوانند بود دویم آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج
منتقل شود از او بمکان دیگر و لازم اینست امکان وقوع حرکت درو
سیم آنکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را محاط باشد نسبت با او توان داد
کما یقال الماء فی الکوز چهارم آنکه امکنه با هم در وضع یعنی در جهات
مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهوره معتبره در مکان سه
مذهبست یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر جسمی فضائیست موهوم
که جسم در او گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و آنرا
بعد موهوم گویند و مراد از موهوم آنست که بوهم در آید اما در
خارج موجود نباشد و این مذهب بحسب ظاهر باطل مینماید چه مکان
بحسب خارج قابل زیاده و نقصانست و مکان جسم بزرگ
لا محاله زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی و کمی بحسب
توهم محض نیست چه عقل حاکمست بر زیاده بودن مکان جسم
بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج و در نفس الامر اگرچه ما
تصور و توهم آن مکان نکنیم و شک نیست که هرچه قبول زیادت
و نقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود و ما در
حواشی تجرید نصرت این مذهب نموده و توجیه آن بوجه دقیق و
محکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن آن مطلقا در خارج نیست
بلکه منشأ انتزاع در خارج دارد و هرچه قابل زیادت و نقصان
بحسب خارج وجود او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود
منشأ انتزاع کافیست و این احتمالیست معقول در امر مکان
اما ایشان راضی بآن نیستند چه ایشان قایلند بتحقق مکان موهوم
قبل از وجود عالم و انچه ما گفته ایم ممتنع شود از وجود عالم
مذهب دویم منسوبست بافلاطون و حکمای اشراقیین و بیان این

مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوت ندارد که در اینکه ایشان قائلند
بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم و بطلان این مذهب
اعنی بعد موجود در خارج را شیخ ابو علی سینا در کتاب شفا بنوعی بیان
نموده که ناظر در آن را مجال بیش شک نماند و دور نیست که اگر نسبت
این مذهب با فلاطون و سایر اشراقیین صحیح باشد مراد ایشان از
وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه و راجع شود با نچه ما
در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیم مذهب
ارسطو و ابو علی و سایر مشائین است که گویند مکان جسم سطح باطن
جسمی دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد و آن سطح باطن مماس کند
با سطح ظاهر متمکن چون سطح اندرون کوزه برای آب و برین مذهب
نیز اعتراضات کرده اند اما همه مندفعست مگر اینکه بنا برین مذهب
لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که محدد باشد
در مکان نتواند بود و شیخ ابو علی در شفا التزام این معنی نموده و گفته
واجب نیست بودن هر جسم در مکان بلکه الخ و اجیب انست که
هر جسم را وضعی باشد که بنسبت آن وضع از سایر اجسام در اشاره
ممتاز باشد و اینکه عامه حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان بنا بر
عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان
و نزد قائلین بعد هر جسم را مکانیست طبیعی که هرگاه در وی حاصل بود
تقاضای سکون کند در وی بالطبع و هرگاه از وی خارج بود تقاضای
حرکت کند بسوی او بالطبع و نزد قائلین سطح چون مکان عام نیست
هر جسم را حیز طبیعت جسمیه مذکوره و حیز نزد ایشان مفهومیست
اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان او است
و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع او و پیش هر دو
طایفه اعنی قائلین سطح و محققین قائلین بعد وجود خلا اعنی مکانی

که هیچ متمکن در وی نباشد محالست اما پیش قائلین سطح بسبب آنکه اگر
سطح باطنی بود که مماس سطح متمکن نباشد هر آینه وجود بعد لازم آید
و وجود بعد نزد ایشان محالست و اما نزد قائلین بعد بسبب آنکه
اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم در وی حرکت نتواند کرد چه حرکت
در خلا حرکتیست بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتواند شد
چه حرکت لا محاله در زمانی واقع شود و هر حرکتی که در زمانی واقع شود
قابل آن هست که در زمانی بیش از آن واقع شود و بطی‌تر باشد و یا در
زمانی کمتر از آن واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوقی نباشد
که تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطؤ کند هر آینه وقوع حرکت
در زمانی دون زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و آن محالست و چون در
خلا اعنی مکان خالی از شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم آید که خلا
نبوده باشد چه یکی از امارات مکان امکان وقوع حرکت در و
پس خلف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکت
و حرکت خروج جسم است از قوه بفعل بر سبیل تدریج بیانش آنست که
جسم هرگاه بر حالتی که او را ممکنست حاصل نشود پس حصول آن
حالت برای او اگر دفعی باشد آنرا حرکت نگویند بلکه گاه باشد
که این معنی را کون یا حدوث گویند چون حاصل شدن صورة هوایی
برای آب یا زایل شدن صورة مایی از آب چه حصول صورة هوایی
برای آب ممکنست چنانکه در حالت انقلاب جسم ماده آب صورة
مایی بگذارد و صورة هوایی بردارد و این هر دو معنی در آن واحد
حاصل شود که دفعی عبارت از آنست که اگر در دو آن حاصل شود
لا محاله در ما بین آنین وقتی فاصله شود چه تتالی آنات محالست
و چون میان زوال صورة مایی و حصول صورة هوایی فاصله زمانی
حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی از صورة بوده باشد

که حصول دفعی تامی معین نداشته باشد چون حصول مماسه و محاذاة
برای جسم چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد لیکن در جمیع زمان
حرکت جسم موصوف بمماسه نیست پس اشتغال جسم ازه مماسه بمماسه
دفعی باشد نه تدریجی و اینچنین را از حیثیت دفعی بودن تامی معین
نبود و اگر حصول آن حالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم
در مکانی که در وی حاصل نبوده باشد اینچنین اعنی حصول بر سبیل
تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول آنست که ناچار
که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد
حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هرگاه
جسم خواهد که در اینی حاصل شود لابد میان آن این و میان اینی
که بالفعل دارد اینهای بسیار در وسط باشد چه این که جسم است
بمکان و مکان دویم هرچند جا و رمکان اول باشد که انتقال جسم
از مکان اول بمکان دویم دفعة ممکن نشود چه جسم چون امر است
ممتد خروج او بتمامه از مکان یکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی
تواند بود و بقدر هر جزوی که از مکان اول برون شود جسم را مکان
دیگر حاصل شود و این اول مبتدل شود باین دیگر و همچنین تا بتمامه از
مکان اول برون آید و در مکان مطلوب حاصل شود و معنی تدریج
همین باشد و همچنین در صورت گرم شدن آب چه میان هر مرتبه از
برودت و مرتبه از حرارت مراتب بسیار از شدید و ضعیف
هست که چون آب از آن مرتبه برودت برون رود تا طی آن
مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس بآن مرتبه معینه از حرارت
و همچنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صورة انقلاب آب
میان صورة مائی و صورة هوائی مثلا صورة دیگر متوسطه نیست
که تلبس بآن متصور شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته

که حرکت

که حرکت کمال اول ما بالقوه است من حیث انه بالقوه و بیانش آنست
که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوه و امکان وی باشد حصول آن
حالت برای وی و طالب اگر آن جسم همچنین که فاقد آن حالتست طالب
وی نیز باشد لا محاله این مرتبه کمال وی نبود بلکه نقص وی بود و کمال
وی نسبت بحالت مفقوده دو چیز بود یکی حصول آن حالت و دیگری
طلب حصول آن حالت و سلوک طریق وی و شک نیست که ثانی
مقدم است بر اول پس کمال اول وی باشد از این حیثیت که بالقوه آن
جسم است حصول آن حالت برای وی و چون حرکت حصول حالتست
برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات متدرج در تحت مقولات
عشر پس حرکت لامحاله در مقولات واقع شود اما نه در هر مقوله چه حرکت
در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتیات جسم است و حرکت
در ذاتیات جایز نیست چه تمامیت شی بذاتیاتست پس اگر ذاتی
از ذاتیات شی او را حاصل نباشد آن شی آن شی نخواهد بود و چون
آن شی نباشد صادق نیست که آن شی بسوی ذاتی خود حرکت کرده و
وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در چهار مقوله از آن
واقع اول مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را
حرکت اینیه و حرکت مستقیمه نیز گویند دویم مقوله کیف چون گرم
شدن آب چه سخونت برای آب حاصل نیست و بتدریج حاصل
میشود و این را حرکت در کیف و استحاله نیز گویند سیم مقوله وضع
و معنی حرکت در مقوله وضع آنست که نسبت اجزای جسم با امور
خارجه از آن جسم متبدل شود و جسم از آن وضع و مکان که دارد
برون نرود چون حرکت دوره یا و حرکت چرخ و این را حرکت
وضعیه و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت
در کم آنست که جسم با خود باشد و مقدار او متبدل شود تا مقداری
بزرگتر حاصل که در صورت تخلخل و در صورت نمو کردن جسم و یا

گوهر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول که ضد نمو است
و این را حرکت کمیه گویند اگر سؤال کنند که وقوع حرکت کمیه در صورت تخلخل
و تکاثف که زیاده شدن و کم شدن اجزای جسم معقولست اما در صورت
نمو و ذبول که زیاده شدن و کم شدن مقدار است بسبب زیاده شدن
و کم شدن اجزا متصور نیست چه جسم باتصال و انفصال معدوم گردد
و جسمی دیگر بالشخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی نماند که حرکت
در کم تواند کرد در جواب گوییم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوعست
آنچه متبدلست جسم بمعنی ماده است و آنچه باقیست جسم بمعنی نوع مثلا
نهال نخل معینه در حالت نمو از این حیثیه که فردیست از افراد نخل که
نوعیست از جسم مطلق باقیست بالشخص و از این حیثیه که فردیست
از افراد جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخلست متبدلست و غیر باقی
بالشخص بلکه هر لحظه تشخصی از و متبدل شود بتشخصی دیگر و تشخص نخل از آن
حیثیه که تشخص نخل است باقیست و اصلا متبدل نشود و او است که موضوع
حرکت کمیه است و آنچه در قوام نخل معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم
نه من حیث الخصوص و تبدل جزء هرگاه جزئیتش من حیث العموم باشد
مستلزم تبدل کل نیست و اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرضی
بالذات محقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی واقع شود نسبت
حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود بدانکه حرکت باعتبار متحرک
منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض و حرکت بالذات آن
بود که چیزی را که موصوف بحرکت سازیم حرکت در واقع قایم باو
و صفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت بالعرض آن بود
که چیزی که موصوف باو بود آن حرکت قایم باو نبود بلکه قایم
بمقارن و مجاور او بود چون حرکت جالس سفینه و حرکت چون
امریست حادث ناچارست او را از سببی و علتی و علت حرکت
نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود والا هر جسم در وقتی که

مخلی

که مخلی بالطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقعست بلکه هر جسمی که متحرک
بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیه و آن منحصر بود در طبیعت و نفس
چه از این حیثیه که تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور و اراده
بود آنرا نفس خوانند چون مبدا حرکات ارادی حیوانات و الا طبیعت
خوانند چون مبدا حرکت جمادات و طبیعت اگر قوه تحریکش مستفاد
از خارج نبود آن حرکت را طبعی گویند چون حرکت حجر بسوی سفل
و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون
حرکت تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی
گویند پس حرکت باعتبار متحرک منحصر بود در قسری و طبعی و نفسانی
و از آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست
بلکه طبیعت مقسور است باعداد قاسر و چون حرکت امریست تدریجی
و تدریج را ناچار بود از واقع شدن در امر ممتد قابل قسمت چه
وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست و این امر ممتد را که حرکت در او
واقع شود مسافت گویند و چون حرکت در چهار مقوله واقع است
پس مسافت نیز بر چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله را مسافتی از جنس
آن مقوله باشد پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد متصل سیال که
مشتمل بود بالقوه بر اینهای کثیره و هر حدی که در و فرض کنی اینی
باشد بالفعل و حرکت مسافة کیفیه کیفیتی باشد متصل سیال که مشتمل
بود بالقوه بر کیفیات کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر
مسافتی من حیث انها مسافة غیر قار الذات بود مانند حرکت
و فرق در میان حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از
وقوع حرکت در و قار باشد بخلاف سایر مسافات و از آنچه گفتیم
روشن شد که حرکت را مقداریست که انقسام مقدار و اندازه
تدریج اوست و آن مقداره نیز غیر قار است بسبب آنکه تدریج
غیر قار است و غیر مقدار مسافت چه مقدار تدریج واقع باشد

در مقدار مسافه پس شواند که عین مقدار مسافه باشد و ایضا روشن شود
که متحرک را در حال حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریجی متقدر بمقدار مذکور
که منطبق بر مسافه و این معنی امتدادیست ممتد غیر قار چه بودن جسم
متحرک در حد دویم مسافه مثلا جمع نشود با بودن او در حد اول و این معنی
را حرکت قطعی خوانند دویم بودن جسم متحرک در ما بین مبدا و منتهای
مسافه بحیثیتی که هر حدی که در مسافه فرض کنی که جسم متحرک پیش از وی
تواند گفت که جسم در آن حد حاصلست بالفعل پیش از آن یا بعد از
رسیدن او گذرد و ظاهرست که این معنی اعنی کون الجسم بحیث کذا
اگرچه لازم دارد معنی اول را اما عین معنی اول نیست بلکه
مغایرست مر او را و این را حرکت توسطی گویند و مشهورست
که حرکتی که موجودست در خارج بمعنی دویمست و معنی اول در خارج
موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی دویم در خیال امر ممتدی مرتسم
شود که آن حرکت بمعنی اول و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول
نیز موجودست در خارج که اگر موجود در ذهن بودی و پس هر آینه
قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم در حد دویم با بودن در حد
اول در ذهن دفعه مجتمعست و حرکت توسطی ذو اجزا نیست تا قار
یا غیر قار تواند بود پس حرکت غیر قار برین تقدیر محقق نشدی و این
باتفاق باطلست و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمانست و
زمان نزد جمهور امریست معلوم الانیه مجهول المهیه یعنی همه دانند
که امری هست که اوقات ابعاض او یند و مقدرست بساعات
و ایام و شهور و سنین اما ندانند که جوهرست یا عرض مقدارست
یا غیر مقدار موجودست یا موهوم و علما را در حقیقت زمان اختلافست
متکلمین بر آنند که زمان چون مکان امریست موهوم که در وهم مقدر
شود با مور مذکوره و عدم مطلق را چنانکه قابل تقدرات
وهمیه قاره دانند کذلک نزد ایشان عبارت از آنست قابل

تقدرات

تقدرات وهمیه غیر قاره نیز دانند و گویند زمان عبارت از آنست
و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه که مکان و زمان متحققند
بتحقق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج بیان نیست
و حکما بر آنند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت
فلک اعظم و بیانش آنست که چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و
ترک با هم موافق باشند و در سرعت و بطو مختلف لا محاله مسافه
یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و همچنین دو حرکت دیگر که در اخذ و ترک
موافق باشند و مسافه هر دو مساوی و یکی سریع و دیگری بطی لا محاله
یکی زودتر قطع مسافه کند و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که
در صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت دویم موافقت
اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود و آن امر در ما بین
مبدا و منتهای هر حرکت معینه که واقع شود در مسافه معینه
بحیثیتیست که گنجایش دارد در همان امر معینه قطع مسافتی بیشتر
از آن مسافه بحرکتی سریعتر از آن حرکت و قطع مسافه کمتر بحرکتی
بطیتر از آن حرکت و این احوال مذکوره فی نفسها واقعست
خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس آن امر مذکور فی نفسه موجود باشد
خواه ما اعتبار توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی وجود خارجی همین
باشد پس آن امر موجود باشد در خارج و آن امر قابل قسمت و
زیادت و کمی لذاته چه هر حرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود
اگر آن حرکت را بهمان سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافه
باشد هر آینه آن امر در ما بین مبدا آن حرکت و انتهای وی با جز
مسافه و همچنین است حال در ثلث و ربع و سایر اجزایی که در مسافه
مفروض فرض کنیم و نظیر این احوالست هر حالی که در هر ضعفی از
اضعاف مسافه مذکوره اعتبار نماییم پس امر مذکور ذو اجزا
و ذو اضعاف باشد و اجزای او با هم مجتمع نشوند چه امکان حرکت
از مبدا تا نصف مسافه مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافه

جمع نشود بلکه تا اول منقضی نشود ثانی موجود نگردد پس آن امر مقدار غیر قار بود
و نتواند بود که مقدار مسافه یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار آنها قار است
نه غیر قار و نیز گاه باشد که مقدار مسافات و همچنین مقدار متحرکات متساوی
باشند و آن امر مختلف پس نتواند که عین یکی از آن مقادیر باشد و چون
عرض نتواند که قایم بذات باشد پس لا محاله قایم بموضوع باشد و قایم بموضوع
بی واسطه یا بواسطه عرضی قار نتواند بود و گرنه لازم آید که خود نیز
قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود پس ناچار است که قایم
بموضوع بواسطه عرضی و هیأتی غیر قار باشد و هیأت غیر قار حرکت است
پس مقدار حرکت باشد و قایم بموضوع حرکت بوساطت حرکت و
باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از و
موجود نبود تا هر حرکتی که باشد و هر سرعتی که باشد در و واقع تواند
شد و آن حرکت فلک اعظم است پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم
باشد و پیش ازین گفتیم که هر حرکت را لازمست مقداری که اندازه
تدریج او باشد و آن مقدار زمانست پس زمان هم مقدار حرکت فلک
اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک اعظم باین معنی
که این حرکت موضوع زمانست و سبب وجود زمان اندازه او و قایم باو
قیام العرض بالموضوع و مقدار سایر حرکاتست باین معنی که اندازه
آنهاست و اندازه و پیماینده شی لازم نیست که قایم بآن شی باشد
مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراعست و هم قایم باو و اندازه و پیماینده
ثوبست و قایم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکتست و حرکت
عین تجدد و تغیر پس هرچه تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در وراه
نبود تجدد متجددات قیاس باو واقع نبود هر آینه از وقوع در
زمان بری باشد و ازین جهت مقوله متی نیز چون مقوله این و مقوله
وضع بلکه چون اکثر المقولات مخصوص بجسمانیات باشد و مجردات محضه
و روحانیات صرفه از نسبت بزمان منزه باشند

فصل یازدهم

از باب اول از مقاله اولی در تتمه فصول مذکوره دانسته شد

که عالم

که عالم اجسام بر دو گونه اند یکی عالم فلکیات و دیگری عالم عناصر
و خدا ابتدا فلکیات را نوعی آفریده و عنصریات را مقارن ماده
فلکی با استعداد ذاتست قابل هر صورتیکه در بدو فطرت شده از و
متفاوت نکند و قابلیت تأثیر از جسم دیگر در و نبود و او را بغیر
از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیتی دیگر کسبی و
طاری نباشد و ازین جهتست که کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف
ماده عنصری که او را قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی
متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول صورتی کند و عالم عناصر
عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که درین عالم
واقع شود همه از تأثیر افلاک و تابش کواکب بود و چون فلکیات
همیشه در حرکتند و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف
و تأثیرات ایشان بواسطه اوضاع لهذا تأثیر فلکیات در عنصریات
مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان کل ذلک بتقدیر
العزیز العلیم و چون ماده هیچ یک از فلکیات مستعد غیر صورتی
که دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده
نبود بخلاف ماده عنصریات که مستعد و قابل صورتست بعد صورت
الی ما شاء الله و ماده هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد
پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات و
ازین جهتست که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر واحد است و
ماده فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات کون
و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم افلاک منتفیست
بلکه وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب
مرکبات پیشتر دانسته شد و معلوم شد که شرف مرکبات در شرافت
صورتست و اشرف صور ترکیبیه صورت انسانست که عبارت
از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات بدن انسان باشد
و بدن انسان مرکب باشد نخست از عناصر اربعه در ضمن صورت

غذایی که نباتیست یا حیوانی و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه ناقحه نیز غیر
نیست از غذا چه بمرتبه ببدن انسان نزدیکتر نیست و همچنین نطفه متطور شود
در اطوار مختلفه تا بحدی که مستعد شود فیضان قوه مصوره را پس
بواسطه قوت مصوره آن ماده متشابهه منقسم شود باعضای
مختلفه و هر عضوی از اعضا فایض شود صورتی مخصوصه که مناسب
افعالی را که از آن عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا
مستعد شود فیضان صورة کامله انسانیه را که کارفرمای جمله
اعضا و کدخدای خانه بدنست و بعد از آن فایض شود از صورة
انسانیه که نفس ناطقه عبارت از وست قوای مدرکه و محرکه بر
اعضای که بجهت ادراک و تحریک مهیا نیست و حامل آن قوی بخاری
نیست که از دل که در نهایت حرارتست متصاعد شود بدماغ که
متصف ببرودتست و تعدیل یافته و منقسم شود و جاری گردد
در جوفهای اعصاب که از دماغ رسته و منشعب شده بسوی اعضا
و روح بخاری عبارت از آن نیست و آن لطیفترین و شریفترین
اجسام عنصری نیست و محل تعلق نفس ناطقه بود و این بود بیان
غرض مطلوب از فصول این باب

باب دویم

در بیان روح که جزو دویم انسانست بلکه انسان در حقیقت همان
و نفس ناطقه عبارت از آن و بیان قوتهای آن و شرح حال
سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس و درین باب چند فصلست

فصل اول در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان
تجرد آن در اول کتاب بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه با
بدن و اجزای بدن و درین موضع بجهت تاکید اینقدر گوییم هر عاقل
که ملاحظه نماید داند که انچه باو اشاره میکنند بانا در لغت
عربیه و بمن در زبان فارسی مغایرست لا محاله با بدن و جمیع
اجزای بدن از اعضای ظاهر و باطن چه هر کدام از بدن و
اجزای بدن اشاره کنه بلفظ هو و امثال آن بالضروره مشار الیه

بانا غیر مشار الیه بهو نیست و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه
بانا پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی نیست و ازین بیان روشن شد
که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لا محاله اشاره بخود نیست
انسان پس خودی انسان بنفس ناطقه نیست و پس و بدن آلتی بود مر
او را و ایضا انسان از بدن و جمیع اجزای بدن غافل تواند شد
و از خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر
بدن و اجزای بدن نیست و ایضا انسان هر عضوی از اعضای بدن
را بحواس ادراک کند و ادراک مر خود را بهیچ یک از حواس
نیست پس انسان غیر بدن نیست و ایضا زید در سن شیخوخیه مثلا
یقین داند که خودی او یعنی انچه از وی مشار الیه است بانا
همانست که در سن طفولیه بود و شخصی دیگر نشده و حال انکه
جمیع اجزای بدن و عوارض آن متبدل شده پس خودی او
بچیزی دیگر نیست و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بیرون بودن او
از حیز زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی پس بیانش آنست
که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابقست با افراد کثیره موجوده
در خارج یعنی محمول شود بهر فردی از آن افراد و متحد نیست با او
بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ موجود خارجی که متعین نیست
بتعین مخصوص از این و وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق
مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در خارج متعین بتعین مذکور
نتواند بود بلکه موجود نیست بطریق وجود مجردات خواه قایم
نیست بذات خود چنانکه مذهب افلاطونست و صور افلاطونیه
عبارتست ازین صور کلیه و خواه قایم بوجودی دیگر چنانکه
مذهب ارسطاطالیس است و بر هر تقدیر معلوم شدن او
مر نفس را یا بقیام آن مفهومست بنفس و یا بحضور آن عند النفس
پس اگر بقیام نیست تجرد نفس ثابت شود چرا که نفس مادی نیست
و متعین بتعین مذکوره لا محاله هر چه قایم باو نیست مادی و متعین بتعین

مذکور نباشد و کلی نتواند بود و اگر حضور نباشد باز تجرد نفس محقق نشود
چرا که مادی نیز حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نبندد چه حاضر
شدن مجرد نزد مادی لازم دارد متخصص شدن مجرد را بتخصصات
مادیه و لازم آید که مجرد مادی شود و این محالست و قطع نظر از
محالیه مادی شدن مجرد لازم آید که در یک وقت هم مادی باشد
و هم مجرد چه در وقت قیام نفس متصف باشد بکلیه و اجتماع متقابلین
لازم آید که بطلانش ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد
نفس ناطقه از براهین عقلی و شواهد قرآنی و نقلی دلایل بسیار است
و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم محکمترین و مختصرترین دلیلهاست
و از افاده یقین بغیر از قصور استعداد یا قلت تامل مانعی ندارد
بهمین اکتفا نمودیم زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد
روا نداری و بسخن اهل غرور و ارباب جهالات مغرور
و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و مفتاح ابواب
جنت و آخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود محقق
بحقیقت انسان نتواند گشت **فصل دویم** از باب دویم
از مقاله اولی در علم نفس بذات خود و بما سوای خود از
کلیات و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بما سوای
خود بر دو گونه بود یکی علم بجزئیات مادیه خواه محسوسه
و دران محتاج باشد بآلتی چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن
مسموعات بسمع و بوییدن مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات
بذائقه و بسودن ملموسات بلامسه و این محسوسات را
صور گویند و خواه موهومه و آن معانیست که متحقق است
در محسوسات ازین حیثیت که متحقق است در محسوسات چون
عداوت زید و محبت عمرو و ملایمت و منافرت در جزئیات
محسوسه و امثال اینها و اینها را موهومات گویند و نفس در
ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که آنرا قوت واهمه

گویند

گویند و این قسم از علم نفس را ادراک خوانند و ادراک صور
را در وقت حضور ماده ان صور احساس و در وقت غیبت
خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم گویند و یکی دیگر علم بمعقولات
خواه ذوات مجرده و خواه مفهومات کلیه و این قسم علم را عقل
و تعقل خوانند و نفس درین علم محتاج نباشد بآلتی چه صور معقوله
که مجرد است از کم و وضع و سایر لواحق مادیه قایم تواند شد
بذات نفس مجرده و مانعی از قیام نیست و بجهت علم بشی قایم
بودن صورة شی بذات عالم کافیست و اما صور محسوسه اگرچه
از بعض لواحق ماده مانند وضع و لوازم آن مجرد است چه
مطلق ادراک بنوعی از تجرید صورت بندد اما چون
از بعضی دیگر مانند کم و شکل و لواحق آن مجرد نیست پس محل نفس
نتواند بود دیگر جزوی که خالی از مقدار و مانند آن باشد و ان
لامحاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاریست که سپرده شده
بقدرت الهی در عصبه عضوی که برای هر نوع از ادراک
مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلک پس آلت ادراک
هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی
از اعضای مخصوصه باعتبار فیضان قوتها از نفس بان روح
و آن اعضا را نیز آلات ادراک گویند و ایضا علم نفس بر
دو وجه دیگر بود حصولی و حضوری حصولی علم نفس است بشی
بواسطه قیام صورة آن شی بنفس چون علم نفس بکلی طبیعی
انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است و
بآن اعتبار موصوف بکلیه نیست بقیام صورتش از آن کلی
طبیعی بنفس که آن صورت بآن اعتبار متصف شود بکلیه
و کلی عقلی باشد و علم حضوری علم نفس است بشی بواسطه
حاضر بودن آن شی بعینه نزد نفس بی وساطت صورتش از و
چون علم نفس بنفس و صورة معقوله انسان که قایمست بنفس

که علم نفس بآن صورت از ان حیثیه که آن صورتست نفس آن صورة بود نه بصورتی دیگر منتزع از ان صورة و الا علم بصورة ثانیه نیز محتاج بودی بصورة ثالثه وهکذا الی غیر النهایه و سبب علم حضوری دو چیز است که مناط هر دو یکیست یکی قایم بودن این معلوم بعین عالم چنانکه در صورة معقوله مذکوره و یکی حاضر بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور که آن سبب غیر قیام باشد چون حاضر بودن ذات معلول نزد ذات علت که سبب حضور در اینجا محض علاقه علیه و معلولیه است و مناط علم درین هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است که آن حضورست و در حضور هر دو معنی معتبر است یکی مغایرت حاضر با آنچه حاضر عنده و یکی عدم غیبت و ظاهر است که مناط علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و بس پس هر جا که عدم غیبت متحقق گردد علم متحقق باشد و علم نفس بذات خود ازین نوع باشد یعنی علم حضوری باشد که مناط آن عدم غیبت محض است چه شی هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب نتواند بود بخلاف شی مادی که بسبب محفوف بودن بعوارض مادیه کانه غایب عن ذاته چه عوارض مادیه بنا بر آنکه بسبب انفعال ماده عارض شود دخل در ذات شی مادی کند و سبب حجاب شود و پس در صورة علم نفس بذات خود عالم و علم و معلوم هر سه باهم متحد باشند چه در علم حضوری علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت این هر سه باهم باعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشفست بر وی چیزی که عین ذات خود باشد عالمست و باین اعتبار که منکشفست بر چیزی که عین خود باشد معلومست و باین اعتبار که بخود منکشفست علمست چه علم صورة شی باشد که آن شی بآن صورة منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات

شی بخود منکشف باشد نه بصورة ذات او کار صورة کند و چنانکه صورة شی علم باوست ذات این شی نیز علم بذات خود باشد

فصل سیم

از باب دویم از مقاله اوسط در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه نفس ناطقه را قوتهاست که دران قوتها نفوس حیوانیه نیز با او شریکند و قوتهای دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند و صنف دویم را نباتیه اما حیوانیه بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج ظاهر اول قوت باصره است و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که از چپ و راست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات کنند بهیئتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از ملاقات منعطف شده آنکه از طرف راست رسته بحدقه راست و آنکه از طرف چپ رسته بحدقه چپ آید و باین قوة ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات و جمیع اشیای ملونه و مضیئه را بالعرض و علما را اختلافست در آنکه مدرک بالذات عین ذات مرئیست یا صورتست ازو که منطبع شود در جلیدیه و بوساطت آن در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دویم معروفست بمذهب طبیعیین و این مذهب مختار ارسطو و ابو نصر و ابو علی و جمهور مشائین است و مذهب اول مختار غیر ایشان و ایشان دو گروهند جمعی قایلند بخروج شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که راسش در مرکز بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح مرئی و تابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب معروفست بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای مابین رائی

ومرئی متکیف گردد بکیفیه شعاعی که در بصر است و سبب انکشاف ذات
مرئی شود و هیچ و مناقضات مذاهب بسطها دارد که در ذکر آنها چندان
نفعی نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است دوم و مرتبه جزو
شعاع بهیأت مذکوره رمزه بهر تصویر و تمثیل مقابله که شرط است
دوم سامعه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه مفروش صماخ است
و نفس باین قوت ادراک کند جمیع اصوات را و صوت کیفیتی است
که حادث شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود از بر خوردن دو جرم
بهم از روی عنف و یا از جدا شدن دو جزء از هم بطریق عنف بشرط
مقاومت هر دو بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باشد بهر صوت
موجود بود و چون آن تموج مستمر شود تا بهوائی راکد در صماخ
منتهی شود و مقعر صماخ که عصبه مذکوره مفروش است در و صورت
صوت متأدی شود بقوتی که سپرده شده بروح آن عصبه و
مدرک نفس گردد سیم شامه و آن قوتیست که حامل آن روحیست
که در دو زایده که شبیه بسر پستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته
شده ساریست و نفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را
بسبب وصول هوای متکیف بکیفیه رایحه بخیشوم و بعضی گویند
بسبب وصول بخار منفصل از ذی رایحه مخالط اجزای هوائی
بسوی شامه و بعضی گویند بسبب تأثیر ذی الرایحه در شامه
بدون تکیف هوا و تحلل اجزا و اقرب مذهب اول است
چهارم ذایقه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه
جرم لسان ساریست و نفس باین قوت ادراک کند جمیع طعوم
را بتوسط رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیه طعم و یا مخلوط باجزای
ذی طعم علی اختلاف کما مر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست
که حامل آن روحیست ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند
باین قوت جمیع کیفیات ملموسه را مثل حرارت و برودت و
رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لینت و صلابت و ثقل

وخفت

وخفت و بعضی گویند همه یک قوتست که نفس بآن قوت واحده
ادراک اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتهای متعدده است که
هر قوتی جنسی از تضادها را ادراک کند و اما پنج حس باطن اول
حس مشترکست و آن قوتیست در مقدم بطن اول دماغ که متأدی
شود بسوی او و مرتسم شود در وی جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره
و این قوت را تشبیه کرده اند بحوضی که پنج جدول آب در وی ریخته
شود و حواس ظاهره را جاسوسان این قوه گفته اند که هر کدام
هر چه یابند خبر باو رسانند و دلیل بر وجود این قوت و مغایرتش
با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات باهم و حضور این صورها باهم
در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلومست بوجدان چنانچه
که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند بآنکه هذا الاحمر مثلا حلو
صورة حمره و صورة حلاوت را در مدرک واحد مجتمع بیند
و تجویز نکند بودن صورة حمره را در باصره و صورة حلاوت
را در ذایقه دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن
قطره نازله است خط مستقیم و شعله جواله خط مستدیر و
نتواند بود مگر آنکه صورة قطره و شعله در هر حدی از حدود
مسافه که ببصر در آید و از بصر بحس مشترک مرتسم شود و نفی
کند تا مرتسم شدن صورة از حد دوم مسافه و همچنین تا صورتها
در حس مشترک متتالی شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره
مرتسمند و حال آنکه در باصره مرتسم نشوند مگر مقابل و در
وقت زوال مقابله مخصوصه ارتسام صورة مقابل ممتنع است
دلیل دیگر مشاهده مبرسمین است اشخاصی را که البته در خارج
موجود نیستند بطریق رؤیت و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل
چه فرق میان دیدن و تخیل بر ما ظاهر است که مشتبه تواند شد
پس صورت آنها در حس مشترک است و از این دلیل توان دانست
که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترکست

بشرط تنها در حواس و وهم خیال و آن قوتیست در مؤخر بطن اول
از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه در حس مشترک را پس
این قوت حافظ حس مشترک باشد و وجود این قوت ظاهر است از
بقای صور با عدم احساس بآن صور و مغایرت وی با حس مشترک
نیز ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل و دلیل
دیگر بر مغایرت این دو قوت تحقیق فرقست میان حالت ذهول و حالت
نسیان چه ذهول آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک
و از اینجهت بمجرد التفات نفس بدو احساس جدیدی بیاد آید و نسیان
آنست که صورت از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید مگر باحساس
جدیدی اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد
با وجود صورت در حس مشترک و نسیان زوال صورت بود از
حس مشترک لهذا محتاج باحساس جدید باشد جواب گوییم اگر چنین
بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی و حال آنکه عدم التفات
نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه
در حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت
و توجه نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد
حواس ظاهره است پس هر چه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس
باشد سیم وهم و آن قوتیست در مؤخر بطن اوسط از دماغ که
ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود چون عداوت
جزئیه گوسفند مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود
و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب
میل باو شود و مراد از معانی آنست که بحواس ظاهره مدرک
نشود و مقابل اوست صور که بحواس ظاهر مدرک شود و شک
نیست که اینها مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک
محسوسات نتواند کرد و نفس ادراک محسوسات بلا آلت
نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک ان نتواند کرد چه حس مشترک

ادراک

ادراک نکند مگر جزئیاتی که در حواس ظاهر ادراک تواند کرد پس لابد است
از قوتی که ادراک معانی جزئیه از و حاصل شود اگر گویند محبت جزئیه
نیست مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید جزئی
شده پس تواند بود که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات
خود باین طریق که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه در
آلت پس محتاج بقوة واهمه نباشد جواب گوییم که اگر معانی جزئیه
مفهومات کلی بودی که جزئیتش محض اضافه بودی هر آینه حیوانات
عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی بلکه جزئیت
معانی جزئیه بمغایرت صور جزئیه است پس نتواند بود که مرتسم
شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد
چهارم حافظه و آن قوتیست در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ
معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت خیالست بحس مشترک
و همچنانکه مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر
حافظ صور است و چنانکه حافظ صور غیر مدرک صور است حافظ معانی
نیز غیر مدرک معانیست چه ادراک معانی در وقت مشاهده صور
غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکم است
بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط از دماغ که
ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل
کند بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذو جناحین
یا انسان بلا راس و یا تخیل کردن ملونی را صاحب طعمی که در واقع
ندارد و یا خالی از طعمی که در واقع دارد و یا تصور کردن دوست
را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و مغایرت این
قوة با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوت را
هرگاه عاقله استعمال کند در مدرکات خود بضم بعضی با بعضی
و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و قیاسات
مفکره خوانند و اما قوت محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند

و بفاعله باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب
بود حصول وی و یا مطلوب بود دفع وی باعث شود قوة فاعله را بر
تحریک بجهة امر مطلوب الحصول بود قوة شهویه خوانند و اگر بجهة دفع
امر مهروب عنه بود قوة غضبیه گویند و فاعله قوتیست که عضلات و
ادوات تحریک را مهیای تحریک کرداند بتقبیض و تبسیط و کشیدن و رها
کردن و اما صنف دوم از قوی اعنی قوای نباتیه و آنرا طبیعه نیز گویند
چه قوة مبدأ اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و اراده بود نفسانیه
والا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است غاذیه و نامیه و مولده و
احتیاج بدو قوة اول بجهة تکمیل شخصست و بقوة ثالثه بجهة بقای نوع
اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی کرداند تا بدل ما یتحلل شود
چه اجزای بدن چون رطوبت و بسبب حرارت غریبه و غریزیه همیشه
در تحلل و گداز پس اگر هرچه تحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص
متصور نشود و اما نامیه قوتیست که اجزای غذا را که از بدل زیاد
بود در اجزای مغتذی داخل کرداند بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار
ثلثه زیاد کرده و زیاد شدنش که در اجزای اصلیه بود و آن اعضائیست
که متولد شود از نطفه یا هر جزئی که بجای نطفه بود کالعظام والاعصاب
والرباطات و غیر ذلک و نمو عبارت ازین بود و زیاد شدنش که در
اعضای غیر اصلیه بود و آن اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم
والشحم والسمین آنرا نمو نخوانند بلکه سمن و فربهی گویند و مقابل نمو را
ذبول و مقابل سمن را هزال خوانند و اما مولده مرکبست از دو
قوة یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع منی کرداند و دیگری
مهیا کند هر جزوی از اجزای منی را بجهت قبول صورت عضوی
از اعضا و لابد است از قوتی دیگر بجهت تصویر هر جزو از اجزای
منی که مستعد شده بجهت صورت عضوی از اعضا و آنرا قوة
مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتملست بر منافع و حکم و مصالح
بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور آنها بدون کمال

مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا المحقق طوسی قدس سره نفی قوة مصوره
نموده و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوة طبیعیه عدیمة الشعور
ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل
منسوبه بقوی را اسناد بملائکه کرده و اینها هیچکدام در کار نیست
چه با قول بوجود صانع حکیم علیم که همه موجودات و مؤثرات هستند
باو بسیار عجیب نیست اعطا قوتی و خاصیتی مر طبیعت را که صدور افعال
محکمه متقنه از وجه بواسطه آن قوة و خاصیت ممکن کردد و وجود علم
و حکمت در مبدأ اول کافیست و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب
وسایط لازم نیست و صدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون
وساطت این قوی بل بمباشرت آن ذوات مقدسه مر این افعال را
که اکثر آنها خالی از خساستی نیست بسیار مستبعد است از استناد
این افعال بقوی طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع حکیم خبیر و قبول این
نزد عقل اقربست از اذعان بآن بمراتب کثیره و از آنچه گفتیم
معلوم شد که فعل قوتین نامیه و مولده هر دو موقوفند بفعل قوة
غاذیه پس غاذیه خادم بود مر هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست
بافعال قوای اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها
را خادم غاذیه گویند

فصل چهارم

از باب دوم از مقاله
اوسط در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه در این
هر دو قوة قوای مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر انسان
و نفس ناطقه را دو قوة دیگر است که مخصوص باوست یکی قوتیست
که باو مهیای ادراک معقولات بود بنظر و فکر و آن قوة بعینها
جهتیست که نفس را نظر بما فوق خود که مبادی عالیه اند حاصلست
که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند و آنرا قوة
نظریه گویند و عقل نظری و دیگر قوتیست که باو مهیای مزاولت
افعال و اعمال شود که مبادی بغایات و مصالح عقلیه تواند گشت
و آن بعینها جهتیست که نظر بما تحت خود که بدن و قوی و آلات

بدن باشد ویرا حاصلست تا کما ینبغی تدبیر بدن تواند کرد و آنرا قوه عملیه
و عقل عملی گویند و بیشتر دانستی که نفس ناطقه یعنی جوهر مجرد متعلق باجسام
اگرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد
از فعل جمیع امور یست که از نفس آید خواه فعل و تاثیر باشد و خواه
قبول و انفعال پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما
در ادراکات جزئیه حاجتش بماده و آلت دانسته شد و اما در
ادراکات عقلی کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات
کلیه برای او حاصل نشود و مفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم
میشوند در آلت اما آن مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصله
در آلات در ذات نفس در آید پس نفس پیش از تعلق ببدن
نه فاعل تواند بود و نه عاقل و همچنین بعد از تعلق و پیش از استعمال
آلات خالی از جمیع صور ادراکیه و تحریکات را دیده باشد و بعد از
استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما هنوز از صور
کلیه خالی بوده باشد تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز
در جزئیات مدرکه او را حاصل شود و نفس را درین مرتبه یعنی
بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که حیثیت او را درین مرتبه
بجز قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب شباهتی که بهیولی
اولی دارد چه ذات نفس درین مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل
جمیع صور بوده باشد چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه
و نوعیه خالیست و قابلیت هر جمیع صور را و گاه باشد که اطلاق
عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه بر نفس درین مرتبه و همچنین
در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور نخست جزئی از صور
علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است
که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات جزئیه بالضروره بمجرد تعدد
و تکرر مشاهدات حاصل شود چون صورت حرارت و برودت
کلیه الی غیر ذلک و همچنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام

جزئیه

جزئیه حاصل شود چون صورت حکم کلی النفی و الاثبات لا یجتمعان
و غیر ذلک و اینها علوم ضروریه باشند و نفس را درین مرتبه که علوم
ضروریه ویرا حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظریه جزئی حاصل
نکرده بود بلکه بسبب حصول ضروریات بالفعل استعداد اشتغال
نظریات ویرا بالفعل حاصل شده باشد و یا نفس این مرتبه را
عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد اشتغال چه ملکه کیفیتی
نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ
یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد
که هرگاه خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه
نظریات ویرا مخزون شده باشد نفس را درین مرتبه یا نفس این
مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات مکتسبه اگرچه
بالفعل مشاهد نیستند بلکه در خزانه باشند اما گویا بالفعل شده بنا بر
آنکه بنهایت قرب بفعل شده و درین مرتبه با آنکه جمیع معقولات
نفس را حاصل شده اما همه مشاهد او و حاضر در پیش او نیستند
بسبب شغلی و التفاتی که نفس را بغیر معقولات از امور بدن
هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه معقولات
مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه معقولات نباشد
نفس این مرتبه را یا نفس درین مرتبه را عقل مستفاد خوانند بنا
بر آنکه بافاده عقل فعال که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل
حاصل شده و این مرتبه مر نفس کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت
از بدن حاصل شود اما آیا با تعلق بدن نیز حاصل تواند شد یا نه
خلافست علما را درین بعضی بر آنند که احیانا تواند شد کالبرق
الخاطفه و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل
کمال قوه نظری چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال و آن عقل مستفاد بود
و سه دیگر استعداد کمال چه استعداد قریب و بعید و متوسط
شود قریب عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی

واین مراتب اربعه مر نفس را چنانکه نظر بجمیع معقولات متصور شود نظر
بهر مسئله مسئله نیز حاصل باشد وعقل مستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل
بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقول تا حاصل نشود دیگر
مشاهده واقع نشود و منفرد نتواند شد این بود مراتب استکمال نفس
بحسب قوه نظری واما مراتب قوت عملی آن نیز چهار است اول تهذیب
ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و اجتناب
از نواهی دوم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق ذمیمه
و آراسته شدن بشیم حسنه وصفات کریمه و نفی کردن از خاطر هر چه
را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه
ومجردات عقلیه سیم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت را چهارم متصور
گردانیدن نفس را بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظه عظمت وجلال الهی
ومطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتها قادر بین را مضمحل
در جنب قدرت کامله الهی بیند وهمه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی
داند و همه وجودها و کمالات موجودات را فایض از وجود الهی
مشاهده نماید واین مرتبه کمال مراتب قوه عملیست وچون انسان
باین هر دو کمال نظری وعملی آراسته شد انسان کامل عبارت از آن
باشد واین مرتبه اعلا جمع بین الکمالین است که حکمای اسلامیین سعادت
حقیقی خوانند و اینست بهشت حقیقی وجنت عدن که برای متقیان
مهیا شده و آدمی باید که همت بلند دارد و از این مرتبه نظر طمع
بر ندارد و بصعوبت آن محتجب نشود که حق سبحانه وتعالی بلطف
تکلیف ووضع شرایع این راه را آسان کرده وهمه بندگان را
باین سعادت عظمی خوانده وبالجمله ایمان بوجود این مرتبه و
بامکان آن از مقومات انسانیه و حقیقت سعادتست
ازذات ایشان هستی میکو ازیشان برایشان هستی میکو برشان

فصل پنجم از باب دویم از مقاله اوسط در مناسبت نفس ناطقه با بدن وبیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی

جسمانی

جسمانی تواند شد بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد و روحانی
و بدن جسمیست کثیف هیولانی وما بین مجرد و هیولانیه و روحانی و جسمانی
غایت بعد و نهایت منافات واقع و ثابت لیکن با وجود این مباینت
و دوری عظیمی که پنداشته میشود میان نفس و بدن واقع نیست
بلکه نهایت قرب ومناسبت و وحدت بحیثیتی که منجر باتحاد شده
ودلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علما وصنوح پیوسته که در بدن
با کثرت قوی و آلات ادراک مدرک نیست مگر نفس و توهمی که
جمعی کرده اند که مدرک جزئیات نیست مگر قوی در نهایت اضمحلال
وبطلانست وهر که تامل نماید ورجوع بوجدان خود کند متیقن
داند که مدرک وحاکم در ولایت بدن او نیست مگر یکی حتی نزاع
ومعارضه که در میان قوای شهوت وغضب وعقل و اندیشه های
مختلف متفرق میبیند و اورا میانجی کنی وحاکم و رافع نزاع و خصومت
نبیند مگر یکی را و آن یکی همانا داند که خودی خودرا بآن داند و
اشاره بلفظ انا بسوی وی کند و همچنین نزد محققین ثابت شده
که لذت والم را چنین با ادراک چه لذت نیست مگر ادراک امری
که ملایم ولذیذ باشد والم نیست مگر ادراک امری که ناملایم و موذی
بود و دلیل برین آنکه اگر کسی استعمال غذا کند و یا موذی و منافری
باو برخورد و او غافل باشد و مشغول بفکری و اندیشه دیگر اصلا
از آن لذیذ لذت نبرد و از آن موذی اذیت نکشد پس هر گاه
مدرک در بدن نیست مگر نفس و لذت والم نیست مگر ادراک لذیذ
و منافر پس ملتذ و متألم نیست مگر نفس هر چند لذت والم جسمانی
باشد و ظاهر است که لذت والم جسمانی تفرقیست با ضرری که حاصل
شود در بدن مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصالست و تفرق
اتصال واقع نشود مگر در بدن و حال آنکه الم آنرا نکشد مگر نفس
و چنان تصور کند که جزئی را که از وجدا میشود و یا نیشی در و فرو میرود

مجملا زحمت وایذای ان نرسد مگر بنفس و موذی نیست مگر در بدن و
رسیدن ایذای وی بنفس آن نیست که نفس ادراک موذی که در بدنست
نماید وخود متاذی شود وحال انکه متاذی نیست مگر جزئی که اذیت ازو نیست
واصل یعنی اعنی متاذی شدن نفس باذیت بدن مجازیست بلکه در حقیقة
و در واقع نفس متاذیست و پس واین شواهد بود دیگر سبب اتحادی
که میان نفس و بدنست مانند اتحادی که میان صورة و ماده است
پس فی الحقیقة با وجود تجرد صورة بدن نیست اما صورتیست که قایم نیست
بماده و بدن ماده نفس پس غایت مناسبت ونهایت قرب باید
که میانه نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده وصورت
و مثالی که مناسب نفس و بدن نیست در غایت بعد ازوجهی و غایت
قرب ازوجهی در میان جزئیات محسوسه قشر و لب تواند بود چه با
کمال مباینتی که میان قشر و لب واقعست کمال مناسبت نیز واقعست
چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر و هیچ جز از قشر نزد مگر
نیست لب و از لب قشر مثال دیگر لب با دهنی که در لب است
چه دهن لطیف است و لب کثیف دهن همچنین گویا نفس لطیف بدنست
و بدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت میان مثال و ممثل توهم نمی
که نفس در بدن چون دهن نیست در لب چه دانستی که نفس مجردست
وقایم ببدن نیست ومجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنت و
مجاورتی که درمیان اجسام و جسمانیاتست مجملا نفس و بدن با انکه
مجرد و کثیفست و دیگری مادی محض باهم چندان قرب و مناسبت
دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانیه با وجود مشارکت
با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس ندارد که بدن
با نفس دارد و مراد روحانیتست که در سلسله علل نفس واقع نیست
چه مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفسست با بدن یا زیاده
بران و همچنین هیچ موجودی از موجودات جسمانیه چنان قرب
و مناسبتی ندارد با بدن که نفس با بدن دارد و سرش انست که

طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات موجودات
کامل و ناقص و شریف وخسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر نیست
با شریف طبقه که در تحت طبقه اوست نیز پیوسته نیست مثلا در میان روحانیات
طبقه عقل بالاتر از طبقه نفسست و اشرف افراد نفس پیوسته است
با دون افراد عقل چنانکه نفس خاتم الانبیا که اشرف افراد نفوس
ناطقه انسانیست بحسب تجرد و فطرت در مرتبه عقل فعالست که دون
افراد عقول مجرده است و بحسب تجرد و فطرت بجهت انکه گفتیم که حق است
که بحسب منتهای کمال نفس خاتم بمرتبه عقل اول که اشرف عقول
فعاله است پیوسته است و در میان مرکبات معدن ادون طبقات
موالید ثلثه است وحیوان اشرف آن و نبات متوسط و جنس
معدن بجنس نبات در مرجان پیوسته است چه اخس افراد نبات
رستن و نمو کردن قبول کند و مرجان نیز قبول کند جنس نبات
بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه اخس افراد حیوان لامحه حس
لمس داشته نیست و قبول لقاح کند و نخل نیز چنین است و در میان
حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته باشند با
جنس افراد انسان و اینچنین اعنی پیوستگی طبقات موجودات
بهم و عدم فرجه یا فاصله یا جنسی در میان هر دو طبقه از مقررات
مسایل حکمت وگفته اند نفس مرتبه تنزل عقلست و طبیعت جسمی
مرتبه تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس گشته و نفس
نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است
که مبادی تاثیرانست در عالم اجسام تا نیز انکه مقرون باراده
و شعور نبود و ظاهر است که در عالم کاینات اشرف افراد طبیعت
طبیعت بدن انسانست و اخس حالات هر نفسی حالت تجرد و فطرت
اوست که خالیست از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبه عقل
هیولانیست که اخس مراتب اربعه نفس ناطقه است پس مرتبه
عقل هیولانی و مرتبه طبیعت بدن انسانی نیز در مرتبه وجود پس

همچنانکه طبیعت صورت نوعیه بدن جنین بود پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن
روح نیز همین روح دمیده شده که عقل هیولانی عبارت ازوست صورت
نوعیه بدن بشر پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن بشر با وجود تجرد و
استبعادی درین نیست و جمعی از علما بنابر صعوبت فهم این مسئله
و توهم امتناع صورت بودن مجرد مر مادی را برین رفته اند که نفس
ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدأ و علت صورت نوعیه بدنست
یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون فیضان
قوی بر اعضا و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد

فصل ششم از باب دوم از مقاله اولی در بیان حادث شدن
نفس ناطقه بحدوث بدن بدانکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی
حیوانست اعنی بحسب صورت بدن من حیث هو بدن نوعی واحد نیست
از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه بدن
فرسی لا محاله نوع واحد است و تفاوت نبود در میان افراد او مگر
بعوارض لا بالفصول و همچنین بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک
نیست که بدن انسانها نیز چنین است خاصه پس چون نفوس سایر حیوانات
مادیست نه مجرد و حالیست بماده بدن نه قایم بذات خود لهذا کسی
شک نکرده در اینکه هر یک از فرس و بقر و غیر آن از حیوانات
غیر ناطقه مطلقا نوع واحد است و بعضی شک کرده اند در اینکه
انسان مطلقا نوع واحد است و تجویز کرده که انسان اعنی مجموع
مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه است بنابر اینکه نفس ناطقه
انواع مختلفه است موجب این گمان دو چیز است یکی تعدد مابین النفوس
در سعادت و شقاوت و خیریت و شریت و دیگری ورود
بعضی روایات مشعره باختلاف مثل الناس معادن کمعادن
الذهب و الفضة و پوشیده نیست ضعف وجهین چه اول مجرد
استبعاد است و دوم اشاره باختلاف استعدادات نفس ناطقه

اگرچه

اگرچه مجرد است و قایم نیست بماده بدن تا وحدت نوعیه بدن موجب
وحدت نوعیه نفس نیست لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود تجرد
صورت نوعیه بدنست و صورت نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر
نوع واحد پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد است و تکثر نوع واحد
بذات یا امری که داخل است در ذات نتواند بود بلکه بامور است
از خارج ذات و امور خارجه از نوعیت لازم و عارض و تکثر
نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری که لازم ذات
است از و منفک نتواند شد پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد مثلا
که جدایی هر فرد از فرد دیگر بامری است که لازم ذاتست چون
ذات در فرد دیگر نیز متحقق است پس اگر لازمی که در یک فرد است
در دیگری نیز بعینه است تعدد متحقق نشود و اگر در فرد دیگر نیست
و حال آنکه ذات در فرد دیگر هست لازم ذات از ذات منفک
شده است و این محالست پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات
و بسبب لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه است و هیچ
امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه بدن چه نفس ناطقه
بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه فصل ممیز نفس
از عقل همین است پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود
پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن است و چون تکثرش از جهت بدن
است وجود هر فرد از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن است چه
معنی فرد نیست مگر جهت نوعیه محفوف بعوارض مشخصه یعنی معنی
نوعی که معروض عوارض مشخصه است و چون عوارض از جهت بدن
است وجود فرد نیز از جهت بدن است و بسبب استعداد بدن است
پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند
شد و اینست معنی حادث شدن نفس با حدوث بدن و چون ثابت
شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر است بر تقدم

ما اول بیشتر مثل الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر
منها اختلف ومثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام و دو
بیت که مراد از حدیث اول تناسب و تنافر ارواح بیشتر که مبتنی است
بر قرب و بعد امزجه ابدان و مراد از حدیث دوم تقدم ارواح
بیشتر که تا کمال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال باین ارواح است
و آن عقول مجرده و نفوس فلکیه است و از این قبیلست حدیث
اول ما خلق الله عقلی او روحی چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش
یا مرتبه نفس مقدس نبوی بحسب تا ل کلیت و همچنین است احادیثی
که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای انبیا صلوات الله علیهم
اجمعین وارد شده **فصل هشتم** از باب دوم از مقاله اولی
در بیان بطلان تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه از بدنی بعد از خرابی
بدن دیگر انسان شد و آنرا نسخ گویند یا بدن حیوان دیگر غیر ناطق
و آنرا مسخ گویند و یا بجسم نباتی شد و آنرا فسخ گویند و یا بجسم
معدنی شد و آنرا رسخ گویند و دلیل بر امتناع نقل مطلق آنست که
دانستی که نفس ناطقه صورة نوعیه بدنست و تشخص شخص بتشخص
صورة نوعیه وی چه ماده بر سبیل ابهام در قوام شخص معتبر است
لهذا تبدلات و تحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل
شخص نیست و شخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ سالخورده است
خواه در انسان و خواه در سایر حیوانات و خواه در نباتات
و فرق نیست در این معنی میان مجرد صورة نوعیه چنانکه در غیر انسان
چه صورة غیر انسان اگر چه قایم بماده است اما جوهر است نه عرض
اگر عرض می بود تبدل موضوع لا محاله موجب تبدل وی میشد اما تبدل
ماده موجب تبدل صورة نوعیه جوهریه نیست پس لازم که صورة
نوعیه شخصیه باقیست شخص برقرار است هر چند ماده متبدل شود
چون این مقدمه دانسته شد گوییم اگر نفس زید مثلا که صورة نوعیه
زید است متعلق شود ببدن عمرو و یا ببدن حیوانی دیگر یا غیر آن

لازم

لازم آید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید باشد و بطلان این از
اجلای بدیهیات است دلیل دیگر دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدن
و تعینش اینست که استعداد خاصی که در بدن زید را مثلا در وقت
فیضان روح حاصل باشد موجب اینست که از مبدا فیاض خصوص
این نفس شخصیه که نفس زید است فایض شود پس اگر نفس زید
متعلق شود ببدن عمرو خالی از این نیست که بدن عمرو مستعد خصوص
این نفس زید بوده یا بمعنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نمی بود
نفسی که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید میبود
و یا نه پس اگر مستعد خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد
بدنین چه خصوصیت مستفاد از شیء لا محاله غیر خصوصیت مستفاد از
غیر آن شیء باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلانست
و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحد ببدنین در حالت واحده
چه لا محاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد خاص
در وقت حیات زید و بطلان این نیز بدیهیست و اگر مستعد
خصوص نفس زید نبوده لازم آید که تعلق نفس زید بوی [تخصص]
بلا مخصص باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش
از این کتاب نیز بیاید ان شاء الله العزیز اگر گویند حاجت بدن
عمرو بنفس با وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید
کافیست در تخصیص جواب گوییم جایز است مستعد شدن
بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقه متعدد
باشد و مایح تعیین نفسی مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل دیگر بعد ازین
ان شاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود
موجود نتواند شد خواه فاعل موجب باشد و خواه مختار و وجوب
وجود نفس ناطقه باستعداد بدن تمام شود پس اگر بدن مستعد
باشد برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب شود و با وجود
آن نفس اگر نفسی دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن

مذکور تواند گرفت لازم آید تعلق نفسین به بدن واحد و این ضروری
البطلان است چه هر شخصی بالضروره میداند خود را که صاحب یک نفس بیش نتواند
بود که نفسی که بدن مستعد او شده همین نفسی مفارقت کرده بیش
والا لازم آید جواز استعداد بدنی برای خصوص نفسی و این
مستلزم جواز تعلق نفس واحده است به بدنی در حالت واحده
چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی
برای وی و همچنین تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز
امریست ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد و بر شق اول این
دلیل اعتراض شده آن که در کشاید وجوب وجود نفس برای
بدن مشروط باشد بنابافت نشدن نفس مفارقه چنانکه مشروط است
باستعداد بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین ببدن واحد چراکه
ما در معنی که بدن مستعد او باشد خصوصیته اعتبار کرده ایم و استعداد
خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارقه نتواند بود چه اگر نفسی
مستعد لها همین نفس مفارقه باشد چون وجود شی مشروط بعدم
باشد و اگر غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود او نتواند بود با آنکه
وجود معلول مشروط بعدم جزئی که مانع از وجود معلول
نیست نتواند بود و این دلایل ثلثه براهین قطعیه است بر
بطلان نقل مطلقا و بر بطلان تناسخ دلایل اقناعیه نیز که موجب
زیادت اطمینان شود بسیار است و ما از انجمله سه دلیل ذکر
کنیم دلیل اول شک نیست که بدن آلت نفس ناطقه است
که باین آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز
در کمال ضعف و فتور است و اعضای وی متکامل نشده و
عظام و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب او نیست مگر
نفسی که مانند او نیز در عدم استحکام و عدم فعلیت تامه
و آن مرتبه عقل هیولانی است که بالقوه محض است و از و نیابد
مگر کاری که از طبیعت نیز آید و نفس مفارق شده از بدن

لاجرم

٥٩

لاجرم بالفعل شده و بکار در آمده و استعمال آلات کرده و قوی
شده پس نتواند بود که تعلق گیرد ببدن جنین و این دلیل اگرچه
بحسب ظاهر اقناعیست بنابر آنکه مبتنی است بر مناسبت و
عدم مناسبت اما اگر استقصا کرده شود ظاهر گردد که از براهین
قطعیه است که مفید یقین است دلیل دوم شک نیست که نفس
ناطقه ادراک معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما نه بذات
خود کند نه بآلت و معقولات در ذات وی مرتسم شود و همچنین
ملکات و اخلاق اگرچه بتمرن و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات
نفس بهم رسد و مستحکم گردد بحیثیتی که بفقدان بدن مفقود نشود
پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر منتقل شده بودی
ببدن ما بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق
بدان بدن سابق الحال در وقت تعلق باین بدن که در وی هستیم
یاد ما افتادی و بکار ما آمدی و اگر همیشه و هر کس را نبودی
احیانا بعضی از مردم را بودی و حال آنکه بالضروره هیچکس را
نیست و این دلیل در قوت قریبست بدلیل اول دلیل سیم
اگر لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت بدن ببدن
دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان هالکه با عدد ابدان حادثه
برابر بودی و حال آنکه نه چنین است چه بسیار اتفاق افتد که وبای
عامی حادث گردد یا قتل عامی واقع شود و بدنهای بسیار هلاک
گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود
و این دلیل بقوت دلیلین سابقین نیست **فصل هشتم** از باب
دوم از مقاله اولی در اثبات نفوس فلکیه و مجردات عقلیه
چون بحس و رصد معلوم شده که افلاک متحرک اند بحرکت دوریه
و حرکت مستدیره از طبیعت عدیمة الشعور صادر نتواند شد چه حرکت
مستدیره طلب وضعیست و ترک همان وضع بعینه و ترک آن و

طلب نسبت بشیء واحد از طبیعت صادر نشواند شد چه طبیعت هرچه را طالب
بود همیشه بود وهرچه را کاره همیشه کاره بخلاف نفس که ذی شعور
وارادهاست پس تواند بود که شیء واحد مطلوب ومراد وی بود
بوجهی ومهروب عنه او بود بوجهی دیگر یا وقتی مطلوب او بود
ووقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک ارادی بود نه طبیعی
وارادهٔ فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه ارادهٔ حیوانی تابع شهوة
وغضب بود وشهوت وغضب در فلک نشواند بود چه شهوة میل
جلب ملایم جسمانیست وغضب میل دفع منافر جسمانی وچون در فلک
تضاد وانفعال تجددی منتفیست وتحلل وفساد را دران راه نیست
پس ملایمت ومنافرت جسمانی دررو نرود چه این هر دو فرع تاثر
وتاثر جسمانیست وتاثر وتاثر فرع ضدیت وانفعال تجددی
پس ارادهٔ فلک عقلی بود وارادهٔ عقلی تابع تصور کلیست که
کار مجرد است نه مادی پس نفس فلک مجرد بود از ماده چون نفس ناطقهٔ
انسانی وچون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات
مجرده عقلیه نیز هست چه ارادهٔ عقلی مستدعی مراد عقلیست وارادهٔ
عقلی خالی از شهوت وغضب متعلق نشود مگر بخیر بالذات وخیر
بالذات آن بود که در وی عدم وفقد نبود چه مناط شریت عدمست
وچون در وی عدم نبود حاجت وفساد نبود پس باید مجرد بود چه
در ذوات مادی حاجت بماده ووضع وموضع بود ومجرد نفسی
نشواند بود چه نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد فلک در حرکت
امری بود مجرد از ماده ذاتا وفعلا اما ذات مجرد مقصود بحرکت
نشواند بود وهمچنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نشواند بود
بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد وچون فیضان موقوف
بمناسبتست پس حرکت بسبب حصول مناسبت بود وجه مناسبت
تشبه متحرک تواند بود در حرکت بذات مجرد چه حرکت فلک واسطهٔ

رسیدن نعمت از مبدأ بکاینات چه امور کاینات مستندات
باوضاع افلاک پس فلک حرکت بجهة آن کند که تشبه شود بمجرد در
ایصال نفع بغیر وبسبب این مشابهت ومناسبت مستحق شود
فیضان کمالات را ومیتواند بود که غرض ایصال نفع مقصود اصلی
از حرکت بود چه مراد عقلی باید خیر وکمال بود بجهت مرید وپس ایصال
نفع بغیر کمال وخیر موصل نیست اما بسبب واسطهٔ کمال وخیر تواند
شد پس چون مقصود افلاک در حرکات تشبه بمبدأ مجرد بود وحرکات
مختلف باید که متشبه متعدد بود پس مبادی مجرده متعدده ثابت
شود ومجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود یا عقل وواجب الوجود
متعدد نشواند بود بنا بر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت
بود بعدد افلاک کلیه تسعه چه واجب الوجود متشبه به حرکت
نشواند بود چه حرکت بسبب مشابهت در واسطهٔ فیض بودن
شود وواجب الوجود مبدأ فیض است نه واسطهٔ فیض وفیضان
علوم وکمالات بر نفوس ناطقهٔ انسانیه نیز مستدعی عقلی دیگرست
چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه محضست ولابد است از عقلی
که اخراج وی کند از قوه بفعل واز بجهت ویرا عقل فعال گویند
یعنی بالفعل کردانندهٔ نفوس ناطقه پس عدد مجموع عقول ده بود
واینها عقول سلسلهٔ طولیه اند ودر مرتبهٔ هر عقلی از عقول که
بازای افلاک مرکبه اند عقول متعدده باشند واینها عقول
عرضیه اند واز جملهٔ عقول عرضیه عقول اند که در مرتبهٔ عقل عاشر
واقعند بازای انواع کاینات وانها را ارباب انواع وارباب
طلسمات نیز گویند وعقل فعال خزانهٔ معقولات نفس ناطقهٔ
انسانیه نیز بدلیل ذهول چه نفس گاهی ذاهل شود از معقولات
خود ووقتی دیگر بیاد آرد وبنا انکه محتاج بکسب جدید بود وحال
انکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس نشود نه در قوتی
از قوای نفس مانند صور محسوسات پس اگر در حالت ذهول

معقولات در ذات نفس مرتسم بودی ذهول و غفلت از ان ممکن
نبودی پس دران وقت آن صور از ذات نفس زایل شود و در
عقل فعال باشد چه آن صور معدوم نتوانند شد و اگر نفس را ربطی بعقل
فعال بهم نرسیده بودی که هرگاه خواهد رجوع بان تواند کرد چنانکه
کسی رجوع بخزینه خود کند هرآینه در وقت یاد آوردن آن صور
معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد از خزانه بودن عقل فعال
برای نفس همین است که ربط مذکور بهم رسد و بنا برین در وقت
نسیان نفس مر آن صور را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید شود ان
صور همان در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط مذکور نمانده باشد
و معنی خزانگی بر طرف شود پس آن صور دران حالت در خزانه
نفس هم نباشد چنانکه در نفس نیست لهذا محتاج بکسب جدید باشد
و تسمیه این ذوات مجرده بعقول و تسمیه محرکات فلکیه بنفوس
اصطلاح حکمت و بلسان شرع ملائکه مقربین عبارت از ایشان
باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده و مراد عقول
مجرده است و افلاک را قوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیه
بآن کنند و بجای خیال ما باشد و آنها را نفوس منطبعه گویند و
جمیع جزئیات که درین عالم موجود شوند در نفوس منطبعه فلکیه
مرتسم باشند **فصل نهم** از باب دویم از مقاله اولی
در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن و بیان لذت و
الم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت حقیقیین چون ثابت
شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده و قایم نیست بماده بدن
پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد وی نبود و وجود مجرد
نیز قابل طریان عدم و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از جهة
ضد و منافی تواند بود و مجردات را ضد و منافی نیست چه تضاد
و منافات مخصوص در ابعاد خصوصا عالم کون و فساد است

ونفس

ونفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد بسبب تعلق بدنست
و گرنه بالذات از جمله مجردات است و واقع در عالم مجردات و هرگاه
فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راهی دیگر فساد باو راه
نتواند یافت پس نفس ناطقه و سایر مجردات قابل هیچگونه عدمی
نباشند مگر عدم ذاتی و اینکه در قرآن مجید وارد شده که کل
شیء هالک الا وجهه پیش محققین محمول بر عدم ذاتیست چنانکه از
ابویزید قدس سره نقل شده که در وقت شنیدن حدیث
کان الله ولم یکن معه شیء از روی تاکید در تصدیق گفت الآن
کما کان و میتواند بود که آیه کریمه محمول بر ظاهر نیز باشد باعتبار
مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر
باعتبار ماضی در ازل که حدوث عالم بان متحقق شده باین طریق
که عدم ذاتی اشیا در نزد قیامت کبری در لحظه از لحظات
دهریه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیا دران لحظه
باطن و مختفی گردد بسبب ظهور و استیلای وجود حقیقی واجبی
اینقدر مناسب مذکور شد اکنون بر سر مطلب رویم و گوییم چون
نفس مفارقت کند از بدن لامحاله قایم باشد بذات خود پس اگر
کامل شده باشد در علم و عمل و چنانکه مفارق شده از بدن و
ازین عالم مجرد باشد از آثار آن هم بحیثیتی که در وی اثری از
آثار بدن و این عالم نمانده و رسوخ یافته باشد و بازای آثار
این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقیه و اخلاق و ملکات
حسنه است راسخ گشته بالکلیه محظوظ و متلذذ شود در سلک
مجردات عقلیه ملتذ باشد بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانیست
یعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه مجرده است
چه غذای هر چیز انست که قوت او بان افزاید و قوت شیء
بملایم وی افزاید و لذت والمی که هست مر ادراک ملایم و ملایم

نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیه است و مشاهده ذات مجرده که در حسن
و بها هیچ چیز بآن نرسد و آنچه مردم لذتش میدانند اعنی ادراک ملایمات
جسمانیه از امور شهویه و غضبیه در حقیقت لذت نیست بلکه برنج شود
برنج الم و با وجود این تکرار و استمرارش مولم و ممل بیمزه و بیقدری
که لذت بیمزه شک نیست که محفوف و آمیخته است بمکاره و آلام غیر
محصور و لذت صرف محض خالی از کدورات در نشاه دنیا و عالم
اسفل مخلوق نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین علیه السلم
فرموده که عجبم از جماعتی که لاف عقل زنند و حسرت بر غیر
موجود خورند و در طلب چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند
پرسیدند که یا ابن رسول الله چه چیز است که مخلوق نگشته و مردم
طالب او یند فرمود که آن چیز راحتست در دنیا چه راحت در آخرت
مخلوق شده و مردمش در دنیا جویند و این طلب امریست محال
پس چون نفس ناطقه مجرد شود و بان لذت که بیان کردیم برسد
هر آینه دران لذتها و بدبماند و آن لذتیست و مرادی که هیچ لذتی
و مرادی بان نرسد و اینست حقیقت سعادت که موعود است برای
مومنین و جنت حقیقی که معد و مهیاست برای متقین و وجود جنت
جسمانیه نیز متحقق است اما سعادت این طبقه اعنی کاملین در علم و
عمل در جنت جسمانیه نیست بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمانست
و اگر والعیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده
باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات حقه در او حاصل نشده
و از ادای طاعات و فعل خیرات ملکات فاضله و اخلاق
ستوده در او رسوخ نیافته و بازای اینها آرای باطله و اعتقادات
فاسده در او مرتسم شده و میل شهوات و نیل امانی در او ملکه
گشته و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه در او خلق و عادت
گردیده و مع جمیع ذلک شعوری نیز او را بکمالات نیز و تصور

مراتب علیه کرده بود چون بخود افتد و هیچ ملایم جوهر خود با خود نبیند
و همه منافی بیند و دست از همه آنها که ملایم و لذت بنداشته کوتاه گشته
و طریق وصول و نیل شهوات حسیه و لذات و هوسات بهیمیه و سبعیه
بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان و خار خار آن در نفس
ریشه‌ها دوانیده و هر ریشه از آن افعی جانگزای شده سر در جان
بیچاره نهاده هر آینه ویرا درین حالت المی روی نماید و عذابی
فرو گیرد که نسبت آن الم و آن عذاب بآن المها و عذابهای
دنیوی چون نسبت آتش دوزخ بهشت باین آتشها و دران وقت
بداند حقیقت آنچه در حدیث آمده که خدا تعالی آتش دوزخ را
هفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود
بآن منتفع توانند شد و اینست شقاوت حقیقی و جهنم یار که ماوای
کفار و فجار و مثوی المتکبرین الاشرارست ابدالاباد اعاذنا الله تعالی
منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و آنچه بیان کردیم سعادت
و شقاوت روحانیه و جنت و نار معنویست که وصول بآن و دخول
دران بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود و اما لذت و الم
جسمانیه و بهشت و دوزخ ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت
بظهور خواهد رسید این بود بیان حال کاملین در علم و عمل و ناقصین
در هر دوان علم و عمل اعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح متصف
باضداد آن اعنی جهل مرکب و شرارت باشند و از اینجا توان
دانست حال متوسطین در علم و عمل نیز اما حال کاملین در علم
مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در عذاب باشند و بر
تقصیر در اعمال صالحه متالم و نادم و متاملی و بدانستی بغایت
و نور علم ایشان مکدر بظلمت اعمال سیئه تا آنکه آخر برکت
انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند زنگ
سیئات اعمال از آینه جوهر ایشان زدوده شود و رحمت
الهی ادراک مآل حال و عاقبت احوال ایشان کند و مسلک در

زمرهٔ طبقهٔ اولی کردند و اما حال کاملین در عمل مفرطین در علم که از اهل
شعور و ذکا باشند و در تحصیل علوم حقیقیه و معارف یقینیه تقصیر کرده
و بتقلید محض اکتفا نموده آن عمل که کرده باشند چندان بکار ایشان
نیاید همین قدر هست که از ثمر اعمال معذب نباشند اما از تقصیر در علم
همیشه در تألم و ندامت عظیم که عذاب روحانی عبارت از آنست
گرفتار باشند و تواند بود که اگر تقلید محققین کرده باشند نه مبطلین
از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری ناجی شوند و اگر مقلد مبطلین باشند
از آن نیز نجات نخواهند داشت و اما حال کاملین در عمل قاصرین
در علم که ایشان را شعوری و ذکایی نبود که بآن تحصیل علوم حقیقیه توانند
نمود و بتخصیص که تقلید محققین کرده باشند ایشان را عذابی و تألمی اصلا
نبود چه از طریق عمل بالغرض مستحق عذاب نباشند و از عدم علم نیز
تألمی نیست چه ادراک مرتبهٔ کمال علمی نکرده اند و شعور بآن ایشان را حاصل
نشده که از فقدان آن المی حاصل شود و اکثر اهل جنت جسمانی این طبقه
باشند و ایشانند مراد از بله در حدیث اکثر اهل الجنة البله و اما نفوس
ساذجه محضه و عقول هیولانیه که خالی باشند از معقولات و صور
کلیه تحصیلا و تقلیدا چون نفوس اطفال بعضی رفته اند بهلاک و
فساد این نفوس بعد از فساد بدن بسبب آنکه قوام و فعلیه نفس
بصور عقلیه است چون این نفس بالقوه محضست و خالی از جمیع
صور پس او را قوامی و فعلیتی نیست که تواند باقی بودن و این مذهب
را شیخ ابوعلی سینا و غیر او از محققان ضعیف دانسته اند و شیخ
فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از وی خالی نیست
در فعلیه نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود و این سخن صحیحست
اما اینکه نفس طفل در هر سنی که هست بیش از سن ترعرع و تمیز
البته علوم بدیهیه در و حاصل و بالفعل نیست جای نظر و تأمل است

ومیتوان

۴۳

ومیتوان گفت که علوم ضروریه چون فطریست بالفعل نبودن او حال
اعنی در وقت تعلق غشاوه با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد
چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه و مشعور به نبودن لازم ندارد
نبودن را بلکه میتواند بود که هست و مشعور به نیست بسبب آنکه اشتغال
بامور بدن که هنوز در کمال ضعفست حجاب شود و مانع گردد از مشاهده
بودن علوم ضروریه که بالفعل موجود باشند این بود توجیه کلام
شیخ و من میگویم که نفس ناطقه همین که موجود و حادث گشت حاصل شود
او را علم بذات خود بالفعل چه علم بذات خود عین ذات خود است
و باین علم او را قوامی و تقرری ثابت شود که بقای او ممکن باشد و
بر این تقدیر همین که نفس فایض گشت اگر همان لحظه بدن فاسد شود
نفس باقی خواهد بود و باین توجیه وضوح یابد حدیث انه اباهی
بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط و باینجا ختم کنیم مقالهٔ اولی را که
در علم خودشناسی بود بفضل الله و توفیقه **مقالهٔ ثانیه**
در علم خداشناسی و مقصود ازین مقاله در سه باب مبین شود
باب اول در اثبات واجب الوجود تعالی شانه و بیان
توحید و یگانگی او سبحانه و در و چند فصلست **فصل اول** در بیان
معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف
بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود و عدم بعربیست
هستی و نیستست بفارسی و معنی موجود و معدوم بعربیست هست
و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معینست بدیهی التصور و ظاهرترین
بدیهیات و تصورش سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش
ممکن نیست چه او را بهر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور
آن جز خواهد بود و مراد از عدم معینست که مقابل معنی وجود است
و ما از روی شبه و آگاهانیدن و التفات فرمودن نفس سامع

بسوی آن معنی گوییم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم چیست
ملاحظه کن و ببین که هرگاه گویی زید مثلا در خانه هست یا در خانه نیست
از لفظ هست و نیست چه مراد است و ظاهر است که از نیست مراد تو مگر
بودن زید یا نبودن زید در خانه و زیاده از بودن و نبودن
چیزی دیگر البته مراد نیست پس هرگاه کسی گوید انسان مثلا موجود است
و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و عدم نخواهد مگر همان بودن
و نبودن غایتش در اول ظرف بودن و نبودن که خانه باشد
مذکور است و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج ذهن است
مذکور نیست و معنی ظرف خارج ذهن بودن آنست که قایل این قول
انسان را که تصور کند انسان لا فی در تصور و اندیشه او که ذهن
عبارت از آنست بوده باشد و مرادش از موجود است آنست که انسان
که در تصور هست در خارج از تصور نیز بلکه خارج از همه تصورها نیز هست
و در مثال عنقا مرادش از معدوم است آنست که عنقایی که در تصور
هست در خارج تصور نیز و همه تصورها نیست و ازین بیان که کردیم
روشن شد که وجود در همه موجودات یک معنیست و همچنین معنی عدم
در همه معدومات چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر
موجود و هر معدوم که گذاشته شود حکم همین خواهد بود پس وجود
مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و باز روشن شد که وجود
منقسم است بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود در هر دو قسم نیست
مگر بیک معنی و تفاوت بخارجی بودن است و ذهنی بودن و معنی خارج
و ذهن نیز معلوم شد و نیز باندک تاملی ظاهر شود که معنی وجود معنیی
نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض و سایر کیفیات
چه هرگاه گوییم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که در
خارج صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد
چنانکه

چنانکه هرگاه گوییم جسم ابیض است در خارج صفتی هست قایم بجسم
که آنرا بیاض گویند بلکه معنی وجود در زید موجود است معنیست که در
ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج چون معنی فوقیه که در ذهن
در آید از ملاحظه سما مثلا نسبت بارض بدانکه صفتی قایم باشد در
خارج بسما که آنرا فوقیت گویند و این قسم معانی را معانی اعتباریه
خوانند چون فوقیه و تحتیه و وحدة و کثرة الی غیر ذلک و مراد
از اعتباری بودن آن نیست که محض اعتبار ذهن باشد و بس
بلکه منشا انتزاعی در خارج باشد آن معنی را مثلا معنی فوقیه از
سما در ذهن در آید نه از ارض و معنی تحتیه بعکس این و این
نیست مگر بسبب اینکه سما در خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن
حیثیه معنی فوقیه در ذهن در آید و آن حیثیه ثابت برای ارض
نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیه در ذهن در نیاید و حیثیتی
دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن معنی تحتیه در ذهن در آید
منشا انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباریست
اما نه اعتباری محض و آنچنان نیست که از ملاحظه عنقا نیز این معنی در
ذهن در آمدی بلکه اعتباریست که منشا دارد در خارج و آن
حیثیتی است که در انسان مثلا هست و در عنقا نیست و آن حیثیه
صادر شدن است از علت چه انسان را علتی و سببی است که صادر
شده از آن علت و سبب ماهیة انسان و عنقا را این سببی
که علت صدور وی باشد و صادر شدن انسان از علت و سبب
شده که انسان در خارج باشد و با انسان صادر شده آن علت را
که تصور کنیم در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین
بودن انسان در خارج وجود وی باشد در خارج پس انسان
در خارج باشد اما بودن انسان در خارج در خارج نباشد بلکه در
ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که منشا دارد در

خارج و آن حیثیت صدور او است از علت و این نوع اعتباری را
که منشأ داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر اعتباری
را که منشأ در خارج نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا در خارج
و یا اعتبار بودن زوج ثلثه در خارج اعتباری وهمی و اعتباری
محض گویند و هر یک از وجود و عدم منقسم شود بوجود نفسه
و عدم نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره مثال نفسه الانسان
موجود و العنقا معدوم و مثال لغیره الانسان موجود کاتبا
و الانسان معدوم کاتبا و وجود نفسه صفت شیء است باعتبار
نفس خود و همچنین عدم نفسه و وجود لغیره صفت شیء است
باعتبار شیء دیگر و راجعست بوجود این شیء دیگر برای شیء اول
و همچنین عدم لغیره مثلا معنی الانسان موجود کاتبا وجود کتابت
برای انسان و معنی الانسان معدوم کاتبا عدم و سلب کتابت
از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شیء ثانی ثابت
برای شیء اول وجود لغیره و عدم لغیره گویند و باین اعتبار که
سبب محمول شدن شیء ثانی ثابت بر شیء اول وجود رابطی و عدم
رابطی گویند پس هر قضیه که موجود و معدوم در و محمول باشد و شیء
موضوع مثال وجود نفسه و عدم نفسه است مثل زید موجود
و خالد معدوم و هر قضیه که محمول در و شیء باشد غیر موجود و معدوم
مثال وجود و عدم رابطی و لغیره خواه لفظ وجود و عدم
در ان قضیه موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا و الانسان
معدوم کاتبا چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم درین دو
مثال اگرچه محمول نمایند اما محمول نیست بلکه حکم او حکم کان و لیس
بود در مثال زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب و خواه نه چون
الانسان کاتب و الانسان لیس بکاتب چه مفهوم شیء وجود کتابت
برای انسان و عدم کتابت از انسان و از انچه گفتیم معلوم شد

که وجود و عدم همیشه حال و وصف اشیا اند و شیء بان متصف
شود و منقسم گردد بموجود و معدوم و خود بان حیثیت که حال شیء اند
قابل نیستند که موصوف شوند و منقسم گردند بموجود و معدوم چه
ایشان ازین حیثیت که حال شیء اند نه شیء و شیء باید تا موصوف شود
بموجود و معدوم اما ازین حیثیت که در ذهن در آیند و ذهن ایشان را
ملاحظه کند با قطع نظر از انکه حال شیء اند و اعتبار کند ایشان را
شیء تواند بود که متصف شوند بموجود و معدوم و شیء باشند
اما شیء بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود بیان احوال وجود و عدم
اما ماهیت عبارتست از چیزی که از شان شیء باشد اتصاف بوجود
و عدم پس شیء که وجود و عدم حال و وصف او تواند شد ماهیت است
پس ماهیت و وجود ازین حیثیت که وجود است و همچنین عدم ازان
حیثیت که عدمست مقابل هم باشند بحمل مواطاه یعنی شیء واحد باعتبار
واحد نتواند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که
هم ماهیت باشد و هم موجود و یا وجود باشد و ذو ماهیت و لفظ ماهیت
را اشتقاق کرده اند از ما هو الشیء هو هو یعنی انچه شیء بان شیء است
و هر شیء ماهیت باشد اما نظر بافراد ذاتیه خود نه نظر بافراد مطلق
اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان ماهیت باشد نظر بزید و عمرو
که افراد بالذات انسان اند نه نظر بهذا الضاحک و هذا الکاتب اگرچه
بعینه زید و عمرو باشند چه هذا الضاحک و هذا الکاتب اشاره است
بزید و عمرو نه از ان حیثیت که افراد ضاحک و کاتب اند و چون ماهیت را
با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی ازین حیثیت که موجود است در خارج
حقیقت گویند پس حقیقت ماهیت موجود در خارجست و ماهیت حقیقت لا بشرط
وجود در خارج اما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار انکه عنوان
ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی اعم ازانکه افراد ذاتیه وی باشند
یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم باشد اما نظر بان

ماهیت خواهد بود و باین اعتبار که مفهوم اعم است از ماهیت اگرچه بحسب ذات
متساوی باشند و چون ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت با قطع نظر از
امور خارجه و آنگاه قیاس کنی او را با وجود و عدم خالی نخواهد
بود از اینکه وجود ضروری است او را یا نه و بر تقدیری که وجود
ضروری نیست خالی از این نبود که عدم ضروری بود و یا نه
پس اقسام منحصر در سه باشند چه احتمال ضروری بودن وجود و
عدم هر دو با هم بدیهی البطلانست چه وجود و عدم با هم متقابل
باشند پس اجتماعشان محال است بالضروره اما تواند بود که هیچکدام
ضروری نباشند چه عدم ضرورت مستلزم عدم مطلق نیست
پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را
واجب الوجود و قسم دوم را ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت
عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سیم را ممکن الوجود
گویند چه هرگاه هیچکدام ضروری نباشند ماهیت را و شک نیست
که ماهیت قابل اتصاف بهر کدام هست پس هر کدام ممکن باشند مر ماهیت
را پس وجود ممکن است مر ماهیت را پس روشن شد که چنانکه معتبر است
در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم معتبر است نیز جواز
هر یک از وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست که وجود
ضروری است مر او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر و لاجرم
عدم ممتنع خواهد بود مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که روا
نیست وجود مر او را بر هیچ تقدیر از تقادیر ممکنه و لاجرم عدم
ضروری خواهد بود مر او را و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری
نیست هیچکدام از وجود و عدم مر او را نظر بذات خود اگرچه ضروری
باشد احدهما مر او را نظر بغیر کرده ضرورت دایمی و لاجرم هر کدام
جایز خواهد بود مر او را

فصل دوم

از باب اول از مقاله
ثانیه در ذکر خواص واجب الوجود بدانکه هر یک از وجوب و امکان

را خاصیتهاست که با آن دیگر نیست اما خواص وجوب ذاتی اول آنست
که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند بود که واجب الوجود
مرکب باشد چه وجود مرکب موقوف است بوجود اجزا خواه اجزای
خارجی باشد چون بیت و سریر و مرکبات عنصریه و امثال ذلک
و خواه ذهنی چون مرکب از جنس و فصل اما در اجزای خارجیه
توقف ظاهر است و اما در اجزای ذهنیه اگرچه اجزای ذهنی
آنست که ماهیت که در ذهن درآید عقل او را تحلیل کند باجزایی
که هیچکدام در خارج موجود بوجود جداگانه نباشند بلکه وجود
جداگانه هر یک باعتبار عقل است پس وجود اجزا ذهنی است
و وجود مرکب نیز از این حیثیت که مرکبست ذهنی اما شک نیست
که وجود اجزای ذهنی نفس الامریست نه ذهنی اختراعی و وجود
نفس الامری فی الحقیقه راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب
الوجود مرکب باشد از اجزای عقلیه هرآینه موقوف است وجود او
در نفس الامر بوجود اجزا در نفس الامر و چون وجود مرکب
موقوف است بوجود اجزا پس محتاج است بغیر خود در وجود پس در
حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود آنست
که در حد ذات خود موجود است پس مرکب واجب الوجود نتواند
بود خاصیت دیگر آنکه جزو مرکب از واجب الوجود نتواند بود
اما ترکیب خارجی بنا بر آنکه اجزای خارجیه منحصر است در مادی
و صوری و واجب الوجود جزو مادی نتواند بود چه جزو مادی بالقوه است
و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب الوجود
جهتی باشد که بالقوه باشد هرآینه ممکن الحصول است برای وی و آن بالقوه
او نباشد پس در واجب الوجود قوه و استعداد آن امر است و حال آنکه
بالفعل موجود است و هرچه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هرآینه
مرکب باشد چنانکه تحقیق شده و ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست

و ایضا اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف
بامر دیگر ورای ذات واجب باشد و حال آنکه ذات او موجود است
بالفعل پس آن جهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود
معلول باشد چنانکه باید و اگر موقوف بامری دیگر باشد هر آینه احتیاج
واجب بغیره لازم آید و از آنچه گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات
واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد مر واجب
را و جزو صوری نیز نتواند بود چه صورة محتاج باشد بماده در وجود
و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است و اما ترکیب
ذهنی بنا بر آنکه اجزای عقلیه تحلیلی باشند و مستقل در وجود نتوانند
بود و این منافی وجوب وجود باشد خاصیت دیگر آنکه وجود واجب
الوجود عین ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر آینه معلول
ذات او باشد نه معلول غیره و الا حاجت واجب الوجود لازم آید بغیر
و چون معلول ذات باشد پس ذات مقدم بر وجود باشد بحسب وجود
چه تقدم علت بالوجود بر معلول محقق است پس لازم آید تقدم
وجود بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود متأخر باشد دور
لازم آید و اگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در آن وجود و تسلسل لازم
آید و معنی تسلسل و بیان بطلان او و بطلان دور رجع عاقبتها انشاء الله
تعالی و معنی وجود واجب عین ذات او بودن آنست که نفس
ذات واجب بذاتها منشأ انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی
که وجود امریست انتزاعی و لابد است او را از منشأ انتزاع پس
هر ماهیتی که منشأ انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش
زاید است بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشأ انتزاع وجودش
نفس ذات او باشد گویند وجودش عین ماهیت اوست چنانکه در واجب
و الا مفهوم وجود که حاصل میشود مگر در ذهن قابل آن نیست

که عین

که عین ماهیتی باشد که موجود است در خارج یا غیر او باشد در خارج و اگر مراد
نسبت وجود بماهیت باشد در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مطلقا
زاید باشد بر ماهیت خواه در ممکن و خواه در واجب و باید دانست
که چنانکه صرف وجود واجب الوجود عین حقیقه اوست در خارج ماهیت
واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی که حقیقه همان
ماهیت بود باعتبار وجود در خارج پس هرگاه ماهیت در ذهن در آید
نتواند بود که با وجود خارجی در آید و الا ذهن خارج بوده باشد
بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن تواند در آمد پس ماهیات اشیا
منتزع باشد از حقایق اشیا و تفاوت ماهیات از عوارض مشخصه
نیست مگر در اینکه ماهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض بسبب
امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشأ
انتزاعش عین حقیقه واجبست پس نتوان انتزاع حقیقتش از وجود شخص
نمود تا ماهیت حاصل شود و در ذهن در آید و لهذا ماهیت از واجب
الوجود منفی شده نزد محققین اما امری که از واجب در ذهن
در آید و بجای ماهیت بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم
وجود نیست چه همچنانکه ماهیت در موجودات ممکنه از نفس حقیقه
منتزع شود بدون اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و غیر
ماهیت از عوارض نیست مگر همین که مفهوم وجود از نفس حقیقه
واجب وصرفها منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس ماهیت خارج
اعنی امری که منتزع شود از حقیقتش بذاتها عین مفهوم وجودش
باشد در ذهن چه اگر غیر او بود و هر آینه از حقیقت بذاتها
منتزع شود لازم آید که از امر واحد بسیط من جمیع الجهات بلا اعتبار
حیثیه دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم
در عداد بدیهیات است پس ماهیت واجب عین وجود وی در ذهن
باشد چنانکه وجود وی اعنی منشأ انتزاع وجودش عین حقیقه اوست

در خارج و اینکه گویند کنه واجب تعالی در ذهن در نمی آید بسبب آنست
که واجب را کنه نیست چه کنه ماهیة شیء را گویند که غیر وجود باشد و تواند
بود که مراد از کنه حقیقة اعنی ماهیة باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل
کنه با معنی مخصوص واجب نیست چه دانستی که هیچ ماهیتی باعتبار
وجود خارجی حاصل نتواند شد در ذهن خاصیت دیگر آنست که
وجود واجبی قابل تکافو نیست و معنی تکافو تلازم در وجود خارجی است
چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنیست فی تلازم بود
دو شیء است بحیثیتی که با شیئا تقدم و تاخر در میان هر دو رابطه
باشد که بسبب آن رابطه هر یک از دیگری منفک نتواند شد
یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشند و این معنی اگر
در وجود خارجی اتفاق افتد آنرا تکافو گویند و اگر در وجود ذهنی
که تعقل عبارت از آنست متحقق باشد تضایف خوانند پس تضایف
بودن شیئین است بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل دیگری باشد بوجهی
که نتواند بود که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوة
و بنوة و تکافو بودن دو شیء است باهم در وجود خارجی بحیثیتی
که وجود یکی متحقق نشود مگر نظر بدیگری پس بنا برین تکافو
نتواند بود مگر میان علت تامه با معلول وی و یا میان دو معلول
علت واحده چه علت تامه مستلزم بود مر معلول خود را و بالعکس
و احد المعلولین مستلزم بود مر علت را و علت مر آن معلول
دیگر را و بالعکس و علت تامه و معلول وی باهم در وجود
اگرچه معیت و تلازم ندارند بلکه علت بالذات متقدم باشد بر معلول
اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت دارند پس علت و
معلول مطلقا باهم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی باهم تکافو
دارند و واجب الوجود را با ممکن الوجودی تکافو نتواند بود و تکافو
خارجی نه تکافو عقلی اطلاق اما اینکه تکافو خارجی نتواند

بود

بود بسبب آنست که ممکن الوجود معلول تواند شد و میان علت
٦٨ و معلول تکافو خارجی باشد و اما اینکه عقلا اطلاق نمی تواند بود
بنا بر آنست که واجب لا محاله متقدم باشد بالذات بر ممکن که معلول
وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر تکافو مطلقا
نتواند بود و مراد ما از نفی تکافو در وجود واجبی همین است
و دلیلش آنست که واجب الوجود چون معلول نمی تواند بود
پس هر چند در جمیع مراتب وجود و نفس الامر که احد الواجبین
متحقق است واجب دیگر نیز بالعرض متحقق خواهد بود با عدم
تقدم و تاخر اما در تکافو همین قدر کافی نیست بلکه لابد است
از اینکه هر یک نظر بآن دیگر متحقق باشند چنانکه در تکافوی
خارجی میان علت و معلول چه علت از آن حیثیت که علت است
نظر بمعلول از آن حیثیت که معلول است واجب التحقق است همچنانکه
معلول نظر بعلت واجب التحقق است و هیچ یک از واجبین
نظر بدیگری واجب التحقق نتواند بود چه هر کدام نظر بذات
خود واجب التحقق اند پس اگر نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشند
لازم آید که وجوب تحقق که امر واحد است مستند بدو علت تامه
باشد در حالت واحده و این بدیهی البطلان است و از وجوب
تحقق علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم نیاید چه وجوب
تحقق واجب من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا استناد امر واحد
بعلتین لازم شود بلکه من حیث العلیة است و وجوب تحقق علیه
بحسب نظر بمعلول خاصیت دیگر آنست که وجوب وجود اگرچه
در ذهن مفهوم کلی است اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در ضمن
فرد واحد و مشترک نتواند بود میان افراد متعدده پس هیچ
جز شریک واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفت
وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهوم کلی نه ماهیة جنسی

تواند بود و نه ماهیت نوعی و نه عرض عام با آنکه هیچ مفهوم کلی خالی از ین
اقسام ثلثه نتواند بود و منافات ندارد نیست بسبب آنکه کلیه مفهوم کلی
باعتبار افراد مطلقست اعم از آنکه موجود باشند بسبب در خارج
یا مفروض باشند در ذهن و این قسم کلی را که افرادش مفروض
باشد در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب کلی فرضی باشد
اما دلیل بر آنکه مفهوم واجب الوجود ماهیت جنسی نتواند بود
آنست که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس لا محاله جزو ذات
باشد نه تمام ذات پس لابد باشد او را از جزوی دیگر که فصل وی
باشد پس ترکیب واجب الوجود لازم آید و دانسته شد که نفی
از خواص واجب الوجود امتناع ترکیبست و اما دلیل بر آنکه
مفهوم واجب ماهیت نوعی نتواند بود یعنی نتواند بود که مفهوم
واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام ماهیت
هر فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض مشخصه
آنست که عوارض مشخصه که عارض هر فرد شود واجب الوجود
نتواند بود چه عارض محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی
وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد بعلت
و علتش اگر ذات همین فرد باشد که متحقق است بالفرض در ضمن فرد
دیگر نیز لازم آید که در فرد دیگر همین عارض یافت شود چه
علتش در آن فرد نیز متحقق است پس مغایرت میان فردین نباشد
و اگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حد
ذات خود با قطع نظر از امر خارج آن فرد معین نباشد پس آن فرد
در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود
نباشد پس اگر ماهیت وجود مشترک افراد باشد بعوارضی که معلول
غیر ذات باشد لازم آید که در حد ذات خود موجود نباشد و اگر
موجود باشد متعدد الافراد نباشد چه الخ متعدد است یعنی افراد

ازین حیثیه که افراد واجب مثبته الخ وجوب یعنی ماهیه
من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل بر آنکه مفهوم واجب الوجود
عرضی نمیتواند بود آنست که وجود واجب چنانکه دانسته شد
عین ذات واجبست و وجوب نیست مگر تاکد وجود یعنی اولویت در حد
ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد و چون عین ذات
باشد عرضی نتواند بود و اما شبهه مشهور بشبهه ابن کمونه و اتمام
تقریر آنش آنست که ممکن گوید معنی وجود عین ذات بودن
چنانکه دانسته شد آنست که ذات بذاتها منشأ انتزاع وجود باشد
نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد و عین ذات باشد و نه آنکه
مفهوم وجود که حاصل میشود مگر در ذهن عین حقیقه خارجی باشد
پس بنابرین تواند بود که دو واجب الوجود باشد که هر یک
بتمام حقیقت مخالف باشد با دیگری و در مفهوم وجوب وجود
عرضی لازم باشد و منتزع شود از نفس ذات هر یکی بنفس
ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود مرجع ما به الاشتراک ذاتها
میان هر دو نبوده باشد لازم آید ترکیب هر کدام از جنس
و فصل یا احتیاجی هر کدام در تشخص بامری خارج از ذات
جوابش آنست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود یعنی منشأ
انتزاعش عین ذات واجبست در خارج دانستی نیز که ماهیت واجب
عین مفهوم وجود است در ذهن و مفهوم وجود معنی واحد
غیر مختلفست پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقه متخالفه
لازم آید که دو حقیقه مختلفه را ماهیت واحده غیر مختلفه باشد و این
محالست چه حقیقه چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود
در خارج بلکه حقیقه نفس الحقیقه نیست مگر منشأ انتزاع ماهیت پس اگر
مفهوم وجوب وجود که مانند مفهوم وجود معنی واحد غیر
مختلفست منتزع شود از دو حقیقت مختلفه لازم آید که معنی واحد

غیر مختلف تمام ماهیت و حقیقت مختلف تواند بود و بطلان این لازم
از اجلای بدیهیات است خاصیت دیگر آنست که ذات واجب الوجود
تشخصش عین ذات اوست و بیانش آنست که تشخص عبارت از
معنی است که چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم را جزئی و معین کرداند
مثلا مفهوم انسان مفهومیست کلی که صادق میشود بر افراد کثیره
و مفهوم زید که فردی از افراد اوست صادق نمیتواند بود مگر
بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که معین و
مخصوص شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و آن
معنی اعنی امتناع صدق بر افراد کثیره حاصل نشده مر معنی انسانرا
مگر بسبب ضم خصوصیات بسیار از کم معین و کیف معین و وضع
معین الی غیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر یافت
نشود اگرچه بعضی از آنها در ذات دیگر یافت تواند شد پس
هرگاه عقل ملاحظه مفهوم انسان بلا اعتبار ضم خصوصیات
مذکوره نماید تجویز کند صدق او را بر افراد کثیره و این مفهوم
باین اعتبار کلی باشد و هرگاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات
مذکوره نماید تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد و باین
اعتبار جزئی و متشخص باشد و مانند این حالت در ذات
واجب الوجود نتواند بود که جزئی بودن و صادق نبودن
ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر
آن خصوصیات نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر
نیز چه اگر چنین بودی هرآینه ضم خصوصیات محتاج بودی
بعلتی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد والا احتیاج
واجب لازم شود بغیر و نتواند بود که ذات واجب باشد
چه علت تا موجود نباشد علت نتواند شد و موجود تا معین و
متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص

خود

خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند شد و این
محالست چه اگر آن تشخص عین تشخص باشد تقدم شی بر نفس خود لازم آید
و اگر تشخص دیگر باشد نقل کلام در آن تشخص کنیم و تسلسل لازم آید
پس تشخص ذات واجب نفس ذات خود باشد و از اینجا معلوم شد
که ذات واجب را ماهیت کلیه نتواند بود اعنی ماهیتی که معروض تشخص
باشد همچنانکه نتواند بود که او را ماهیتی باشد که معروض وجود باشد
پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین ذات باشند و باید
دانست که ماهیت معروض وجود غیر ماهیت معروض تشخص است
چه ماهیت معروض وجود کلی و جزئی میشود بخلاف ماهیت معروض
تشخص که نمیشود مگر کلی مثلا ماهیت انسان که معروض وجود انسانست
ماهیتی است کلی و ماهیت متشخصه زید که معروض وجود زید است
ماهیتی است جزئی اما ماهیت معروض تشخص زید نیست مگر ماهیت واحده
کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان نیز هست و معروض تشخص
در هر دو بعینه یکی هست چه وجود زید از این حیثیت که وجود
زید است معروضش مجموع ماهیت انسانست با تشخص و از این
حیثیت که وجود انسانست معروضش ماهیت انسانست با قطع نظر
از اعتبار تشخص

فصل سیم از باب اول از مقاله دوم
در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان آنکه
ممکن الوجود تا واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع الوجود نشود
بالغیر موجود یا معدوم نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح
بدانکه واجب الوجود را این خاصیتهاست که در غیر او یافت
نشود از جمله آنکه ممکن در هر کدام از طرفین وجود و عدم محتاج
باشد بعلت چه وجود و عدم هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشند
و چون مساوی باشند رجحان احدهما محتاج باشد بمرجح چه ترجیح
بلا مرجح بالضروره و بالاتفاق محال باشد و چون محتاج باشد
بمرجح و ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجحی

غیر از ذات باشد و همین است مراد از علت و ایضا اگر با قطع نظر
از علت موجود یا معدوم تواند بود هر آینه واجب الوجود با قطع نظر
از غیر موجود یا معدوم باشد و چون وجودش یا عدمش فی ذاته باشد
مستند بعلت دیگر نتواند بود و الا لازم آید توارد علتین مستقلتین
بر معلول واحد در حالت واحده و بطلانش بدیهیست چنانکه
گذشت و در هر دو حالت نیز نتواند بود و الا لازم آید انقلاب
وجوب و امتناع بامکان و انقلاب احد المفهومات الثلث بان
دیگر محالست چه اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کافیست
همیشه کافی خواهد بود چه کفایت ذاتی او هیچ جز برطرف نشود
بالضروره و آن عدم کفایت ذاتی او برطرف نتواند شد پس
نتواند بود که ذاتی که کافی نباشد و غیری سبب شود که ذات
کافی شود کل ذلک بالضروره العقلیه و گاه هست ناقصی شبهه
کند و گوید واجب الوجود آنست که وجود در حد ذات خود
برای او واجب باشد و ممتنع الوجود آنکه وجود در حد ذات
خود برای وی ممتنع بود و ممکن الوجود آنکه هیچ یک از وجود
و عدم در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس از
آنکه وجود مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد لازم نیست
که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن البته محتاج بعلتی چه
تواند بود که وجود در حد ذات ممکن اگر چه واجب نیست اما اولی
باشد اولویتی نظر بذات او پس تواند بود که ممکن موجود شود
بمجرد اولویة ذاتیه بی آنکه محتاج باشد بعلتی و جواب ازین شبهه
آنست که از تحقیقات سابقه روشن شد که واجب آنست که نظر
بذات او که کنیم با قطع نظر از جمیع اعتبار وجود از و ممتنع نشود
و در ممتنع شدن وجود از و محتاج نباشد بضم سببی علتی یا جزء
و حیثیتی و ممتنع الوجود آنکه نظر بذات او کرده عدم از و ممتنع

شود

شود و ممکن الوجود آنکه نظر بذات او کرده هیچکدام از وجود و عدم
ممتنع نشود بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم غیری پس گوییم ممکن
اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات او کرده بلا ضم امری از امور
مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر بذات خود با قطع
نظر از اعتبار منشأ انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن
غیر ازین نیست و چون نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود
واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر
ازین نیست پس اگر صاحب شبهه اورا ممکن اولی الوجود نام کرده
در حقیقت واجب الوجود بوده نه ممکن اولی الوجود و سخن در
نام نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت و کلام بحث از حقایق
اشیا کند پس معلوم شد که اولویة نظر بذات ممکن متصور و
معقول نیست بلکه الحجه ذاتی اولویه تام کنی در حقیقه وجود خواه
بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویه متصور باشد گوییم
ممکن بمجرد اولویة موجود نتواند شد خواه اولویه ناشی از ذات
باشد و خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود شود بعلت
تا وجود و صدور او از علت واجب نشود چنانکه
گذشت باید که علت اورا موجود کند هر آینه موجود نتواند شد
و دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد اولویه موجود تواند شد خالی
از ان نیست که با اولویه وجود عدمش جایز خواهد بود یا نه
اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویه وجوب باشد چه مراد
از وجوب وجود امتناع عدم اوست نیست و اگر با اولویه
وجود عدم نیز جایز باشد پس جایز بودی که بجای اینکه وجود
واقع شد عدم واقع شدی و با وجود جواز وقوع عدم واقع
شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست
چه اولویه مخصوصه مرجح کافیست جواب گوییم که چون تردید

جواز و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویة شده پس اولویة
بالذات ممکن ماخوذ گشته پس نشاید که اولویة مرجح احد طرفین تردید
واقع شود و اگر مراد از اولویة مرجحه همان اولویة ماخوذ بالذات
ممکن باشد و اگر مراد اولویة دیگر باشد نقل کلام در آن اولویة کنیم
و اولویات غیر متناهیه لازم آید و با وجود عدم تناهی اولویات
گوییم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز العدم نیست لازم
آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد پس وقوع
وجود و عدم وقوع ترجیح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید
وقوع وجود اولی باشد و همین اولویة مرجح بود چه بعد از آنکه
جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه با ذات اولویتی دیگر نماند
که مرجح تواند شد اگر گویند مذاهب بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از
وقوع بجود اولویة غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری
از معتزله بتجویز ترجیح بلا مرجح رفته اند جواب گوییم که بطلان
ترجیح مستلزم بطلان ترجحست چه ترجح لازم ترجیحست بسبب آنکه
در ترجیح لابد است از تعلق گرفتن اختیار اگر فاعل مختار باشد
و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد با حد طرفین ممکن و تعلق
ترجیحست نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نزد وجدان
صحیح و سلیقه مستقیم بدیهیست و وجود اختلاف مستلزم عدم
بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفاست بسبب جلا و خفای
تصورات اطراف و عدم تمیز تام میان شیء و شبیه وی و میان
متقارن و متقارن له و میان بالذات و بالعرض و جمیع اختلافی
که موجب شبهه مجوزین ترجیح بلا مرجح شده مثل طریقی هارب و
رغیفی جایع و اختیار عاقل دانا بیع فعلی مر آن فعل را و امثال
اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد مختل و مضمحلست و هر عاقلی
که تواند دانست و تمیز نمود که در این مبادی افعال متعدد است

از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب و شک نکنند در آنکه
اختیار ترجیح فعلی بدون مرجح از و ممکن نیست چه جای آنکه واقع شود
تا موجب شبهه باشد **فصل چهارم** از باب اول از مقاله دوم
در بیان اقسام سابقیه و مسبوقیه که تقدم و تاخر عبارت از آنست
و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان بدانکه
لفظ تقدم را علما و ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند
که بعضی از آن معانی متعارف اهل عرف عام نیز هست و مقابل
تقدم هست بهر معنی که باشد لفظ تاخر و بازای وی اطلاق کرده
میشود اول تقدم بالعلیه و حکما تقدم بالذات نیز گویند و آن تقدم
علت تامه است بر معلول خود و آن بودن شیء است بحیثیتی که
هرگاه شیء دیگر که متاخر بر وی اطلاق میشود موجود شود البته باید
که این شیء موجود باشد و عقل تجویز نکند که آن شیء دیگر موجود شود
و این شیء موجود نباشد اما بر عکس نبوده باشد یعنی چنان نبود که
هرگاه این شیء موجود شود البته آن شیء دیگر موجود بوده باشد
و عقل تجویز نکند که این شیء موجود باشد و آن شیء دیگر موجود نباشد
اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو
باهم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم کند
که حرکت قلم با حرکت یدی که قلم در وی باشد نتواند بود و حرکت ید
به حرکت قلم تواند بود بمحض تجویز عقل و نتواند بود که واقع باشد
اینکه یدی که قلم در دست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج
و واقع حرکتین معا موجود باشند دوم تقدم بالطبع و آن تقدم
علت ناقصه است بر معلول خود و آن بودن شیء است بحیثیتی
که عقل تجویز نکند که شیء دیگر که متاخر بر وی اطلاق میشود موجود
باشد مگر آنکه این شیء موجود باشد و گاه واقع شود که این شیء موجود
باشد و شیء دیگر موجود نبود و فرق این معنی و معنی اول همین باشد

مانند تقدم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود واحد
نکند و بسیار بود که واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که این معنی
را نیز تقدم بالذات گویند پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر
دو معنی باشد یکی اعم از تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و دیگری مرادف
تقدم بالعلیه سیم تقدم بالزمان و آن بودن شیء است در حیثیتی که وجود
او با وجود شیء دیگر که موخر است او را اطلاق کرده باشد جمع نتواند شد
چون تقدم نوح بر آدم علی نبینا و علیهم السلام چهارم تقدم بحسب مکان
و آنرا تقدم بالرتبه نیز گویند و آن چنانست که مکانی را اصل و متوجه
الیه و بالجمله مبدا محدود قرار دهند و چیزی را که مکانش نزدیکتر
باشد بمکان اصل مقدم گویند بر چیزی دیگر که مکانش دورتر باشد
از آن مکان اصل مثالش تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس
بر کسی که دورتر باشد از صدر مجلس مثال مکان اصل و متوجه الیه است
و گاه باشد که نام تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان نیز اطلاق کنند چه در
ابتدای زمان یا آنا مفروض در زمان مبدا محدود باشد پنجم
تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این نیز شبیه باشد
بر تقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق
در وست بمنزله مبدا محدود است لفظ تقدم و سبق در عرف
نخست در تقدم رتبی که شامل زمانی و مکانی است مستعمل بوده و
بعد از آن نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی
تقدم بالطبع و بعد از آن بسوی تقدم بالعلیه و درین پنج معنی که
مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست در آنست
که تقدم منحصر است درین اقسام خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل
بانحصار در خمسه اند و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست و آنرا تقدم
بالذات نام کنند و تقدم اجزای زمان بعضی بر بعضی مثل تقدم

دیروز بر امروز و تقدم پارسال بر امسال از این قبیل دانند و حکما
گویند این تقدم همان تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم زمانی اینست
که متقدم با متوخر جمع نتواند شد و مناط عدم اجتماع در وجود زمانی
که امریست مقتضی غیر قار الذات پس بالذات این تقدم در اجزای
زمان یافت شود و بواسطه زمان در اشیایی که در زمان موجود
باشند و باید دانست که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در
مفهوم مشترک اند در معنی واحد و آن معنی شریک بودن سابق
و مسبوق است در امری که آن امر ثابت باشد برای سابق پیش از
آنکه ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از
آنکه ثابت بوده باشد برای سابق و آن امر را ملاک سبق و ما فیه
السبق نیز گویند پس ملاک در سبق بالعلیه وجود است چه وجود
ثابت نیست برای معلول مگر بعد از آنکه ثابت باشد برای علت اما
بعدیت بالذات یعنی آنکه فاصله و تراخی میان وجودین نباشد
و در سبق بالطبع نیز ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت وجود
برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت ذاتیه باشد بلکه
میتواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت وجود برای
اثنین بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما نه چنین است
که همین که واحد موجود شود بلا فصل اثنین موجود شود بخلاف
ثبوت وجود برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود است
برای حرکت ید بعدیت بلا فاصله چه همین که حرکت ید موجود شود
بلا فصل واجب شود وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی
باز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروط است بتراخی
پس فرق میان ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم
تراخی و عدم لزوم تراخیست و میان ملاک سبقین و ملاک
سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه و ملاک سبق

مکان نسبت بمبدأ محدود است اعنی مکان اصل و این نسبت ثابت
برای قرب بصدر بدون آنکه ثابت باشد برای بعید از صدر و ثابت
نمیتواند بود برای بعید از صدر مگر بعد از آنکه ثابت شود برای
قرب بصدر و ملاک سبق بالشرف ثبوت شرافت پس هر شئی
که او را شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگری را باشد و دیگری را حاصل نباشد
مگر بعد از آنکه آن شئی را حاصل باشد آن شئی سابق باشد بر آن دیگر
و تعیین ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکل است
و باید دانست که تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد
مر عدمی را قیاس بعدمی یا وجودی حاصل باشد مانند عدم علت که
علت عدم معلول است و عدم مانع قیاس بوجود معلول و انعدام
زید که قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد و متاخر نبود با آنکه
گفتیم که ملاک درین تقدمات ثلثه وجود است چه عدم را نیز بنحوی
از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیه را تحقق در نفس الامر و اعتبار
عقل بود و اما عدمات مادیه و زمانیه را تحقق در خارج نیز
تواند بود و چون اینها دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت
وجود است بعدم و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم
پس اگر عدم عدم زمانی باشد و سبقتش بر وجود سبق زمانی
آن حدوث را حدوث زمانی گویند و مقابلش را قدم زمانی
و اگر عدم عدم ذاتی او سبقتش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی
و مقابلش را قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی
در حوادث یومیه ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقتش
بر وجود در حوادث ذاتیه خالی از خفایی نیست و بیانش آنست
که ممکن در حد ذات خود موجود نیست نه از خود و نه از غیر اما
از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبه
ذات هیچ شئی نتواند بود هر چند غیر علت وجود شئی باشد و تقدم

بروجود

بر وجود شئی چه وجود از جمله لواحق شئی باشد و همچنین هر غیری که
نسبت داده شود بوجهی از وجوه بذات شئی از جمله لواحق آن
شئی باشد و لواحق شئی متاخر است از شئی و لاحق است بعد از مرتبه
ذات و مرتبه ذات مقدم است بر جمیع لواحق چه جمیع لواحق و اعتبارات
در مرتبه ذات مسلوب باشند لان الماهیة من حیث هی لیست
الا هی و این سلبی که مفهوم است از لیست اگرچه از جمله اعتبارات
و متحقق در مرتبه ذات اما ملحوظ نیست بعنوان سلب و رفع نه
بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را
سلب بسیط گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی
و اثباتی و فرق ظاهر است میان سلب باعتبار اول و سلب باعتبار
ثانی و لهذا اول تقاضای وجود موضوع نکند بخلاف ثانی و تحقیق
این در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه ذات
بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه
ذات نظر بلواحق اصلست و لواحق نظر بذات فرع و فرع
محتاج و موقوفست بر اصل پس هرگاه که علت وجود ممکن در مرتبه
ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکنست نتواند بود
پس ممکن در مرتبه ذات ممکن نتواند بود و اصلا وجود نتواند داشت
نه وجود از خود و نه وجود از غیر و در مرتبه ذات اگرچه عدم
نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه
اگرچه عدم معلول باشد بعدم علتست و علت چون در مرتبه ذات
نیست پس عدم علت در مرتبه ذات متحقق باشد و علت عدم معلول
تواند شد اما چون عدم علت نیز از جمله اغیار است و هر غیری که نسبت
داده شود بذات از جمله لواحق متاخره از ذات پس ممکن در مرتبه
ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم غیری که نمیتواند
داشت عدم اثباتی است که آنرا عدم عدولی گویند چه عدمی که از

جمله لواحقست عدم عدولیست نه عدم سلبی اعنی عدم بر سبیل سلب بسیط
که مفهوم لیس مطلقست چه عدم بمعنی سلب بسیط از جملهٔ لواحق شی که
واجبست تاخر شی از شی نیست چنانکه اشاره بآن کردیم پس عدم سلبی
بسیط در مرتبهٔ ذات ممکن متحقق نیست و اینست مراد از عدم ذاتی
ممکن و این عدم که در مرتبهٔ ذات متحقق است هر آینه سابقست بر
وجود ممکن که لاحق و متاخر است از مرتبهٔ ذات ممکن چه لاحق با مع المتقدم
لاحقه متقدم نیست پس وجود ممکن لاحقه مسبوق نیست بعدم ذاتی و اینست
معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب برین نهج مذکور چون بسیاری
از مطالب از مختصات این کتابست و ما در کتاب سلم طبیعه بطریقی
دیگر بیان اینمطلب کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق اینمطلب
حیرتست و اضطراب عظیم هست و کلام شیخ ابو علی سینا در بیان
اینمطلب در نهایت اجمالست و از بیانات که ما درین کتاب کردیم
بتفصیل و تحقیق آن کلام کسی که طالب آن باشد تواند رسید و من الله
الهدایة والعصمة **فصل پنجم** از باب اول از مقالهٔ دویم در
بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال آنها و بیان
وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل هر چه افاده کند وجود شی
را یا افاده کند قوام شی را آن چیز را علت گویند و آن شی را
معلول پس چیزی وجود علت وجود باشد و چیزی قوام علت چیزی
و مثال علت وجود نار است که چیزی وجود حرارتست و آفتابست
که چیزی وجود ضوء نهار است و مانند آنها و مثال علت قوام جنس
چیزی باشد و فصل چیزی و همچنین مادهٔ شی باشد و صورة شی و علت
چیزی وجود اگر خود افاده کند وجود شی آنرا فاعل و علت فاعلی
گویند و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افادهٔ وجود شی آنرا غایت
و علت غایی خوانند پس علت غایی نیز چیزی وجود باشد چه او را
مشارکتی در افادهٔ وجود باشد مثال علت فاعلی ذات نجار نظر

بسریر و مثال علت غایی تصور کردن نجار وصول نفعی را بوی
چه تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت هیئة اگر
هیئة با آن هنوز بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد از اعلی مادی
و علت قابلی نیز گویند چون پارهٔ چوب نظر بسریر و اگر هیئة با آن
تمام و بالفعل باشد آنرا علت صوری خوانند چون هیئة سریر که
قائمست بپارهای چوب موضوع شده بترتیب مخصوص وگاه
باشد که فاعل در افادهٔ وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد
بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند وگاه باشد که آنرا
نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا بمعدوم شدن امری که
مانع بوده باشد از افادهٔ وجود یا قبول وجود و آنرا رفع مانع
گویند مانند زوال ضدی برای موجود شدن ضدی دیگر
وگاه باشد که محتاج شود بموجود شدن امری و معدوم شدن بعد از آن
و آنرا معد خوانند مانند گام برداشتن برای رسیدن بمنزل
وگاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور مذکوره نمایند بسبب
اینکه آنها را مدخلیتی در علیت باشد پس منافاتی ندارد اینکه باشد
با حصر علل در اقسام اربعه مذکوره و باید دانست که هر معلولی
محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلول محتاج بعلت
فاعلی باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل موجب و یا
محتاج بدو علت باشد مانند بسیطی که صادر شود از فاعل مختار
و یا بسه علت محتاج باشد و بس مانند مرکبی که صادر شود از فاعل
موجب و آنکه محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود
از فاعل و فاعل اگر فعل و تاثیرش بالطبیعه باشد نه بشعور و
اراده آنرا فاعل موجب گویند و اگر بشعور و اراده بود فاعل
مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد ماده و
اقتضای مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع

گویند و اگر موقوف است بتجدد استعدادی در ماده و سبق حرکتی
وزمانی نه بحدوث و تکون وخلقش را احداث و تکوین گویند و لفظ
خلق گاه نیز بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه نیز تخصیص به
تکوین دهند و حکما گویند هرگاه فاعل واحد بود از جمیع الجهات
والحیثیات از وی صادر نشود در مرتبه واحد مگر معلول واحد
و سایر معلولات از وی بتوسط صادر شوند و این قول
بعید نیست از تحقیق و در حدیث مؤید است و محقق طوسی
قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که علت را
لابد است از خصوصیتی معین از جهتی معین که بآن خصوصیت
معلول معین از وصادر شود و شی را خصوصیتی معین باشد
معین چون حاصل است همین خصوصیت بعینها از همین جهت بعینها
با شی دیگر نتواند پس اگر معلول دیگر از وصادر گردد بخصوصیتی
دیگر و جهت دیگر تواند بود و ترکب علت از خصوصیتین لازم
آید و این خلاف فرض است و اختیار فاعل مانع ازین حکم نتواند
بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل است و تجدد و اختلاف
درو نبود موجب تکثر نتواند شد و الا غیر محل نزاع است *
و فاعل هرگاه تمام آنچه علیه است و تاثیرش موقوف بهیچ
امری از امور نیست و ما جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او را حاصل
است آنرا علت تامه خوانند و علت چون تامه است تخلف معلول
ازو ممتنع است یعنی جایز نبود علت تام است و موقوف امری
از امور نیست و مع ذلک زمانی بگذرد و معلول از وصادر
نشود و در زمان دیگر صادر شود و الا لازم آید ترجیح بلا مرجح
چه صدور معلول در وقت دیگر با امکان صدور او درین وقت
ترجیح وقت دیگر خواهد بود برین وقت و این ممتنع است چنانکه دانسته
شد و شی واحد بسیط فاعل و قابل هر دو نتواند بود چه فعل و قبول

منافی

منافی نباشد مگر در موضع واحد جمع نتوانند شد مگر از جهتی که مگر ذات
موضوع توانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از ماده و صورت
چنانکه دانسته شد و فرق است میان ماده و علت مادی و همچنین میان
صورت و علت صوری چه ماده قیاس بصوره ماده است و علت
مادی قیاس بمرکب از ماده و صورة مثلا هیولا ماده است نظر
بصورة جسمیه و علت مادیست نظر بجسم و همچنین صورة جسمیه صورتست
نظر بهیولا و علت صوریست نظر بجسم و اعراض را ماده است چه موضوعات
ماده اعراض باشند اما علت مادی نیست چه مرکب نیستند از ماده
و صورة و حکما گویند هر حادث زمانی را ماده بوده است از ماده که
حامل امکان او است و مراد از امکان استعداد است که آنرا
امکان استعدادی گویند و آن امری است وجودی که همیشه
بآن نزدیکتر شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه تساوی
نسبه است بطرف وجود و عدم پس هر ممکنی که امکان ذاتی بسبب
تمامیت اقتضای علت مرجح وجود کافی است در ایجاد او حادث
زمانی نتواند بود و الا لازم آید که علتش تام نشده است چه
تخلف معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی خواهد
بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نیست لابد است از امری
که ضم شود با امکان ذاتی تا مرجح طرف وجود تمام شود و آن امر
باید متعلق بزمان و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول است تا موجب
آن شود که زمانی در میان درآید که دران زمان معلول معدوم
بوده است تا حادث زمانی تواند بود چه حادث زمانی چنانکه
دانستی آنست که مسبوق است بعدم زمانی و آن امر متعلق بزمان
و حرکت که مقرب ممکنست بطرف وجود باید که او را نسبتی و تعلقی
است بآن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق است آن مقرب
را که امریست وجودی تعلق با او نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق

مقصود نیست پس جزئی از ان ممکن باید موجود باشد که او را اختصاصی بان
ممکن بوده باشد و آن جز یا حال خواهد بود در ممکن یا محل وی و وجود حال
با وجود محل صورت تواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد و محل
منحصر است در هیولا و موضوع پس اگر ممکن که کلام در حدوث اوست
صورة باشد باید که هیولای او پیش از و موجود باشد تا آن امر مقرب
تعلق باو تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش ازو
لازم بود و مراد از ماده در مقام اعم است از هیولا و موضوع
پس هر حادثی مسبوق باشد بماده و مدة اعنی زمان شود و از انچه
گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورة خواهد بود یا عرض و آن
امر مقرب نیز عرض خواهد بود یا صورتی که حال باشد در ماده
سابقه حادث که استعداد آن ماده باو تمام شود برای حدوث
حادث و اگر آن صورت و عرض نیز حادث باشند لامحاله مسبوق
باشند بماده متلبسه بصورتی یا عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی
یا عرضی که ماده در بدو فطرت بان متلبس بوده و علة غایی
علت فاعلیت بوجهی و معلول فاعلیت بوجهی دیگر چه علة فاعلیه
فاعل باشد و باعث فاعل بر فعل تصور او ست پس علة فعل باشد
و چون وجودش در خارج مترتب بر فعلست معلول فعل نیز باشد
اما علیتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش باعتبار وجود
خارجی و جمیع افعال طبیعیه را که مبادی قریبه آنها طبایع عدیمة
الشعوراند مانند احراق نار و تبرید ما و مانند آن از صور معدنیه
و افعال قوای نباتیه علل غاییه ثابتست که مقصود و معقول مبادی است
که وجود طبایع مستند است بانها و علت غایی لازم نیست که مقصود
مبادی قریبه باشد بلکه همین که مقصود علل بعیده باشد کافیست
چه پیشتر دانستی که علت قریبه حرکت قسری طبیعت مقسور است پس
فاعل حرکت مرمی مثلا طبیعت مرمی باشد نه تو تا که مستفاد است از

رامی و علت غایی رمی که رسیدن بهدفست مقصود طبیعت مرمی نتواند
بود که علت قریبه رمی است بلکه مقصود رامیست که علت بعیده رمی است
و همچنین رمی را از علة غایی داشتن بیرون نبرد پس هیچگونه
استبعاد نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتمل است
بر آنها فاعل قریب آن افعال طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول
واحد شخصی را دو علت مستقل نتواند بود نه بر سبیل اجتماع
و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لابد است از
خصوصیتی که بان خصوصیت معلول از علت صادر تواند شد و آن
خصوصیت مرجح صدور این معلول معین باشد بدون معلول
دیگر پس ان خصوصیت مر معلول را نسبت بدو علت جدا نخواهد
بود مگر باعتبار امری که مشترک بود میان علتین پس فی الحقیقه
علیت راجع شود بان امر مشترک که امر واحد است پس علت
مستقل واحد نباشد مگر واحد و چون علل مترتب شوند باین طریق
که علتی معلول علتی دیگر بود و همچنین علتی را که بعد از و علتی دیگر
دران سلسله نبود بعیده و علت اخیره را که مباشر معلول اخیر است
قریبه و هرچه در مابین بعیده و قریبه بود متوسط گویند و متوسط
متعدد تواند بود و ترتب علل الی غیر النهایه را تسلسل گویند
و اگر علت متراجع شود دور نامند پس اگر از مرتبه دوم برگردد
دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد دور مضمر گویند و دور و تسلسل
باتفاق علما باطلست اما دور بسبب انکه مستلزم تقدم شی است بر نفس
خود که بدیهی البطلانست و اما تسلسل بر بطلانش دلیل بسیار است
و از انجمله دو دلیل که اظهر و اشهر است ذکر کنیم اول برهان
تطبیق و ان جاریست در امتناع عدم تناهی و منفصلات مترتبه
مجتمعه در وجود و متصلات متقاربه و تقریرش انست که گوییم اگر
ترتب علل مثلا الی غیر النهایه جایز باشد سلسله بهر رتبه مشتمل بر

اجزای غیر متناهی که هر یک از آن اجزا غیر جزء اخیر هم علت است
و هم معلول اما معلول نظر بجزء فوق اما علت نظر بجزء تحت پس
آن سلسله فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و دیگری تمام
معلولات و این هر دو سلسله اگرچه بالذات واحدند اما بحسب
اعتبار عقل دو در نفس الامر دو سلسله باشند که در نظر عقل جدا
باشند از هم و عدد آحاد یکی از آن دو سلسله که سلسله معلولات
است افزون بود از عدد آحاد سلسله دیگر که سلسله علل است
بواحدی که آن معلول اخیر است چه او معلول است و علت نیست
و ناچار است که فرض کنیم تطبیق جزء اول از سلسله علل را بجزء
اول از سلسله معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست چه
جزء اول سلسله علل بازای جزء اول سلسله معلولات و در
برابر اوست چه آن علت بازای این معلولیت است و جزء
دوم بازاء جزء دوم و همچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را
و خواه نه که انطباق واقعست بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله
در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسله معلولات در آن
طرف منتهی نشود بلکه با علیتی معلولیتی هست لازم آید که عدد
آحاد سلسله معلولات که زاید بود مساوی باشد با عدد آحاد
سلسله علل که ناقص بوده و تساوی زاید و ناقص بدیهی
البطلانست پس واجبست انتهای سلسله معلولات و چون منتهی
شد سلسله معلولات لازم آید انتهای سلسله علل نیز چه زیادت
سلسله معلولات بر سلسله علل نبود مگر بواحدی و زاید بر
متناهی بواحدی و بالجمله بقدر متناهی بالضروره متناهیست
و اجرای این برهان بر متصلات بوجهی ظاهرتر است و
طریقش آنست که گوییم اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه از
هر دو طرف و خواه از یکطرف غیر متناهی باشد یکنوبت از

مبدأ خط الی غیر النهایه اعتبار کنیم و یکنوبت دیگر بعد از مبدأ
بقدر ذراعی مثلا اعتبار کنیم الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از
هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر موضعی از آن خط که خواهیم
فرض کنیم و از آن نقطه الی غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از نقطه
دیگر بعد از نقطه اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر تقدیر خط
دوم چون جزو خط اولست مغایر او باشد مغایرتی که جزو راست
نظر بکل و بعد از آن تطبیق کنیم طرف خطین را پس لابد خط اول
متناهی شود و الا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دوم
نیز متناهی شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره
متناهیست و از تقریر این برهان ظاهر شد که اجرای وی موقوفست
بر آنکه اجزای سلسله و همچنین اجزای فرضیه متصل همه مجتمع باشند
باهم در وجود پس اجرای این برهان در مثل سلسله معدات
و زمان و حرکت متصور نیست دوم برهان تضایف و آن
جاریست در هرچه اجزای وی بالفعل موجود بود و متصف
باشد بوصفین متضایفین چون علیت و معلولیت و سابقیت
و مسبوقیت و مانند آن پس در متصلات جاری نشود اندکی
و تقریرش آنست که گوییم هر یک از اجزای سلسله علل مثلا غیر از
معلول اخیر متصفست بعلیتی و معلولیتی معا و معلول اخیر
بمعلولیة تنها و علیت و معلولیت متضایفانند و متکافیانند در
وجود یعنی بازای هرچه از احد المتضایفین موجود باشد
واجبست موجود بودن مضایف دیگر نیز و در هر جزو
سلسله مفروضه علیتی با معلولیتی موجود است بخلاف
معلول اخیر که در وی معلولیت موجود است بدون علیت پس
اگر سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلیتی که متصف بمعلولیت
باشد و علیت آن علت بازای معلولیت معلول اخیر بود لازم

آید که بازای معلولیه معلول اخیر که فردی از احاد المتضایفین است
فردی از علیه که مضایف دیگر است موجود نباشد و این محالست
و توقف اجرای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع در وجود ظاهر است
و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی مشروطست
باین هر دو شرط نزد حکما اما اجتماع در وجود بسبب آنکه بدون
اجتماع اجزای سلسله معدومات باشند و منافی که بسبب
اتصاف بعدم تناهی بر شیا راه یابد فرع انست که صفت عدم
تناهی عارض ایشان باشد و عروض ان معنی فرع انست که آنها
را تحقق باشد یا در خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض
منتفیست و تحقق ذهنی موقوفست بر اعتبار ذهن و ذهن
از اعتبار غیر متناهی عاجز و از اینجاست که همه متفق اند
که تسلسل در اعتباریات جایز است بسبب آنکه اعتباریات
منقطع شود با نقطاع اعتبار و اما ترتب بسبب آنکه عروض
عدم تناهی در منفصلات فرع عروض عدد است و عروض
عدد فرع تعین آحاد بجهة معروضیة مراتب عدد و تعین
آحاد فرع ترتب مثلا عروض عشریة بر آحاد معینه فرع
اینست که بعضی از ان آحاد متعین باشد برای عروض ثلاثیه
و همچنین پس اگر ترتبی باشد در واقع میان این آحاد و یا ترتبی
دران آحاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره تواند شد و الا
بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از شانش خواهد بود که اگر اعتبار
ترتبی دران آحاد کنند بالفعل عشره گردد و بدون اعتبار
ترتب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهیه
مادام که غیر مترتب باشند غیر متناهی بالفعل نمیتوانند بود و حکما
و اعتبار ترتب نیز اگر کنند الی غیر النهایه اعتبار نتوان کرد
بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه نیز نخواهد بود و

جون

جون معروض عدم تناهی اصلا نباشد صفت عدم تناهی در ورا
نتواند یافت و از اینجا ظاهر شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند
صحت اجرای براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی غیر مترتب
بتوهم اینکه عدد عارض آن شود بسبب عروض عدد ترتبی که
در عدد است دران بهم رسد و جمهور متکلمین مطلق غیر متناهی
را ممتنع دانند ولیکن دلیلی وفا باثبات ان نکند **فصل ششم**
از باب اول از مقاله دویم در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج
عالم بصانع بدانکه جمیع عقلای عالم از ملیین و غیرهم متفقند
در حدوث عالم یعنی جمیع ما سوی الله تعالی یعنی مسبوقیت
بعدم و اختلاف دریں نیست و خلافی که هست در اینست که
عدم سابق عدم ذاتیست یا زمانی حکما برآنند که عدم ذاتیست
و متکلمین برانکه عدم زمانی و کلمات انبیا علیهم السلام و حکمای
اقدمین مطلقست در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی یا
زمانی حتی اینکه بعضی گمان برده اند که قول بقدم عالم از
زمان ارسطو ناشی شده و پیش از و نبوده و سببش آنست
که چون قدما اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند و مراد
ایشان حدوث ذاتی بوده و مردم حدوث زمانی تصور
میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار
مراد قدما و اینمعنی را بعضی از قلت تامل در قوانین حکمت
حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود از حکمای
اقدمین و صواب نه اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین
ازین مقوله است چنانکه بعضی از آنها را شیخ ابو نصر فارابی
در جمع بین الرایین بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین تصریح باحد الوجهین نیست بلکه
مفهوم از ان مخفیست که سبب احتیاج بصانع باشد و بس

غایتش علمای متکلمین از قدما و متأخرین متفقند در حدوث
زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث
زمانی اما اثبات این اجماع مشکلست و اجماعی که محقق است
بر مطلق حدوثست با تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه که
درین باب ایراد نموده اند بغایت ضعیفست و حکمای متأخرین
بجد در قدم زمانی و شبه ایشان درین باب خالی از قوتی
نیست و تحقیق آنکه بعد از آنکه معنی حدوث و سبب احتیاج
عالم بصانع نفس مشاجره و منازعه بین الطرفین مدخلیتی
در دین ندارد و زیاده نفعی بر ان مترتب نیست بلی منازعه
درین مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه سبب محوج
بصانع حدوث ذاتیست یا زمانی و دیگر آنکه امتداد زمان
در جانب ماضی متناهیست یا غیر متناهی و حق در محل نزاع
اول آنست که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در سبب
احتیاج بصانع مستقل و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما
ممکن فی محتاجست بمرجح چنانکه بیان کرده شد و چون متکلمین امکان
و حدوث ذاتی را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع
ندانند بلکه حدوث زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج
دانند لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل
عقلیه که از عهده اتمام آنها بدر نتوانند آمد و کار بر ایشان
بغایت مشکل شده و دعوی اجماع نیز بر تقدیر صحت مفید
مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات
نبوتست که موقوف علیه حجیه اجماعست بسبب آنکه اجماع از
ادله سمعیه است که موقوف بثبوت نبوتست و با وجود این
بر ایشان وارد آید که اثبات صانع واجب الوجود نتوانند
کرد چه هرگاه سبب احتیاج منحصر در حدوث زمانی باشد نه امکان

تواند بود که سلسله علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که
قدیم زمانی باشد و چون امکان تنها موجب حاجت بعلت نیست
نه دور لازم آید و نه تسلسل و در محل نزاع دویم حق تناهی
امتداد زمانست باجماع ملیین و انعقاد این اجماع ظاهر التحقق است
و انچه مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم بعدم
زمانی نیست بلکه حق انتهای امتداد زمانست بعدم مطلق نه
بعدم مقدر که مراد متکلمین از عدم زمانی همانست و از
زمان موهوم نامند چه این زمان موهوم اگر منشاء انتزاع
ندارد اختراعی محض خواهد بود و اگر دارد غیر ذات باری تعالی
باید باشد چه وجود باری منزه از انست که منشاء انتزاع
مقدار تواند بود بالضروره و اگر غیر ذات باری باشد قدم
جزئی از عالم لازم آید و این مناقض مطلوب ایشانست
بلکه حق آنست که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست مانند عدم
که امتداد عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه ورای سطح
محدب فلک اعظم مقدار نیست بل لا خلا هناک و لا ملا همچنین
ماورای امتداد زمان مقدار نتواند بود و متکلمین اگر در
حدوث زمانی عالم باین قدر اکتفا نمایند شک نیست در صحتش
و دلیل برین اجماع امت میتواند بود نه دلایلی که خود متجشم
اجرای آن شده اند و غایت سعی عقول در تصحیح مطلب تصحیح
امکان آنست چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع
بر خلاف ممکن متصور نیست و اگر غرض ایشان اثبات سبقت
عدم مقدر باشد چنانکه ظاهر است بلکه صریح اقاویل ایشانست
لا تحقق آنچه عقلا ممتنعست و دعوی انعقاد اجماع بر مطلب
غیر مسموع و غرض حکما نیز از دلایل قدم زمانی اگر مناقضه
این دعوی متکلمین است شک نیست در صحت آن و اگر غرض

اثبات عدم تناهی امتداد و زمانست او ازان مرخواست و من
بتوفیق الله تعالی از عهده تزییف آنها در مؤلفات خود بیرون
آمده ام و چون ذکر ادلهٔ طرفین و بیان ضعف مدخولیه آنها
موجب اطناب عظیمست و غرضی نیز متعلق بان نیست اقتدا بر
آن مراتب نموده بهمین قدر که موجب اهتدای متتبعان کلمات
جانبین بحقیقت امر میتواند شد اقتصار کرد والله ولی الهدایة
والعصمة **فصل هفتم** از باب اول از مقاله دویم در اثبات
واجب الوجود بدانکه مقصد اسنی و مطلب اقصی از علم کلام
و حکمت بلکه ثمرهٔ هر علمی و نتیجهٔ هر معرفتی شناخت واجب الوجود است
و منشای همه خیرات و اصل و اساس جمله سعادات بر یقین
بودن بوجود مبدایی و صانعی که ابتدای هر وجودی و فیضان
هر جودی از جناب کبریای او بود و رجوع هر ذره و بازگشت
هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد و این معرفت و یقین
حاصل نشود الا بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیا و راه
یافتن بر بواطن موجودات و سفر کردن از خطهٔ محسوسات
بعالم معقولات و نقل نمودن از منزل ادنای الفاظ مسموعات
و محل ارفع و اعلای معانی و مفهومات و چشم عقل آشنا شدن به
نحوی دیگر از هستی و بود که بمانند این وجود محتاج نبود بمکان
و زمان و ماده و موضوع و تالیف و ترکیب و عوارض و لواحق
و حرکات و اوضاع بلکه وجودی بود مجرد و هستی بود منزه و مقدس
از حاجت و نقص و آشنا شدن بچنین عالم شریف و خطهٔ رفیع
منیف که او را بچشم جسمانی نیست بلکه بعد از ارتحال از بیت مظلم
محسوس که دار جزئی بود دانست بمنزل معقول که دیار کلی گشتن است
و اقامت مستقیمی در آن مقام گشوده شود و چشمی دیگر روحانی

کهبان

کهبان چشم مشاهدهٔ این نحو از وجود و هستی توان نمود و حق تعالی
بفضل و کرم خود روزنه از آن عالم بدین عالم گشوده و نمونه
از آن نحو وجود در اینجا نموده و آن روزنه و نمونه وجود
نفس ناطقهٔ انسانیست که اگر کسی خود را ببیند در حقیقت آن
نحو وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف ربه و باید
دانست که چنانکه غافل از خاصیتی که در انسان میباشد اند که جوهر
انسان نه از جنس جواهر این عالم جسمانیست و آن خاصیت
فهمیدن مفهومات کلیه و معانی مجرده است همچنین در واجب
الوجود خاصیتی است که بآن خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه
و معانی مجرده است همچنین در واجب الوجود تعالی توان دانست
که وجود مقدس او نه از نحو وجود موجودات عالم امکانست
و آن خاصیت محتاج نبودن بهمه است با و مستغنی بودن او
از همه که از لوازم وجوب وجود است و لهذا حکمای الهیین
و سایر علما محققین بحث از اثبات صانع بعنوان وجوب وجود
کرده اند یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند و بعد از آن
از خاصیت وجوب وجود با خصوصیت نحو جلال و سایر
صفات کمالش برده و طریق اثبات واجب الوجود حاجت
و اضطرار وجود ممکنست که محتاج باثبات مرجحیست تعلقی و
مرجحی بود وجوب انقطاع سلسلهٔ حاجت پس عمده در اثبات
واجب دانستن احوال ممکنست و شناختن خاصیت وجود
ممکنست که محتاج بودن اوست بمرجح و امتناع ترجح وجود بنفسه
و بطلان اولویهٔ ذاتیه و امتناع ذهاب سلسلهٔ حاجات الی غیر
النهایه که تسلسل عبارتست از و امتناع حصول وجود بر سبیل
دور و جمیع این مقدمات براهین قطعیه در حصول سابقه دانسته
شد و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب

وجود واجب الوجودی که مبدأ سلسلهٔ علت و منقطع مادهٔ حاجت
باشد واجب شود و علت شواند کرد و ترتیب مقدمات مذکوره
و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود بقوانین و شرایط معتبره
در انتاج چنانست که گوییم شک نیست در وجود ممکن الوجودی
و وجود ممکن محتاجست بمرجحی و علتی که موجود باشد در وقت وجود
او و آن علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد بود بعلتی دیگر
و علت این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم آید و اگر
ممکنی ثالث باشد نقل کلام در علت آن کنیم و در هر مرتبه اگر
علیه رجوع کند دور صریح باشد یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ
مرتبه رجوع نکند بلکه علیه از هر مرتبه منتقل شود بمرتبهٔ دیگر
الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل ببرهان
قطعی ثابت شده پس واجب باشد انقطاع سلسلهٔ علیه و انتهای
حاجت بوجود علتی واجب الوجود که وجودش مقتضی ذاتش باشد
و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و هو المطلوب و چون وجود واجب الوجود
ثابت شد وجوب وجود را خاصیتهاست و آن خاصیتها لا محاله
درو متحقق باشد و آن خاصیتها بیان کرده شد و چون آن خاصیتها
همه درو موجود باشد باید که واجب الوجودی که ثابت شد
وجود او محتاج نباشد بغیر خود پس باید مجرد باشد از ماده و
موضوع و زمان و مکان و محل و حال و بالجمله از هرچه مستلزم
افتقار و احتیاج بغیر بود باید که بسیط الحقیقه باشد که ترکیب
بوجهی از وجوه درو نبود و باید که وجودش در خارج عین
حقیقتش بود و هستیش در ذهن عین وجودش بود بطریقی که
که دانسته شد پس باید که او را شریکی و نظیری نبود نه در وجود
و نه در حقیقت و او را ضدی و کفوی نبود چه ضد مستلزم
مجانست باشد و ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیه بود. چنانکه

دانسته

دانسته شد و افتقار لازم آید و چون درو ترکیب نبود پس او را
جنسی و فصلی نباشد و چون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاجست
پس صورت نباشد و جسم نبود و چون جسم نباشد ذو مقدار نباشد
چه مقدار از خواص جسمیت و چون مقدار نبود قابل تجزیه
و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و بحقیقت خواص
وجوب وجود با توابع و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب
الوجود بصفات سلبیه که آنها را صفات جلال نیز گویند حاصل
شد و الحمد باقی ماند صفات ثبوتیه است که آنها را صفات جمال
و صفات کمال نیز گویند

باب دویم

از تقویم دوم در صفات واجب الوجود و دران چند فصلست

فصل اول

در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم و صفت و فرق میان
صفت و اسم اشاره شد بآنکه واجب الوجود را دو گونه صفات است
صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم آنها معتبر است
نسبت باموری که ممتنعست اتصاف واجب تعالی بآنها و صفات
سلبیه راجع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هرچه لایق
بجلال او نیست جوهریه و جسمیه و مادیه و ترکیب و شریک
و کفو و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها
اتصاف اوست بوجوب وجود که عین حقیقت اوست
چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و بعضی از آنها
دانسته شد بغیر از جوهریه و آن نیز لازم آید از اینکه دانسته
شد که وجود واجب تعالی عین ذات اوست و او را ماهیتی نیست
بغیر از وجود و نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه وجود موجود
شود در موضوع نباشد و جوهر را جنس ما تحت خود دانسته اند
پس جوهر باین معنی بر واجب تعالی اطلاق نتوان کرد از دو جهت
اما متکلمین چون در تعریف جوهر ماهیت را اعتبار نکنند بلکه جوهر را

موجود لا فی الموضوع دانند خواه ذو جهتین باشد و خواه نه پس اطلاق
جوهر بر واجب تعالی نزد ایشان عقلا ممتنع نیست لیکن چون اسماء الله
توقیفیست یعنی موقوفست باذن شارع و در شرع اطلاق جوهر
بر واجب تعالی وارد نشده پس شرعا ممتنع باشد و ما چون بیان
خواص واجب الوجود بشرح کردیم و آن مستلزم نفی صفات
سلبیه است و بعد از آن اشاره بتفریع صفات سلبیه
بر خواص واجب نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان آن نیست
بلکه غرض ما درین باب مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه
بدانکه در موجودات خارجی هر چه جوهر و قایم بنفس خود است
آنرا ذات گویند و هر چه عرض و قایم بغیر است آنرا صفت
خوانند و هر لفظی که دلالت کند بر ذات بلا اعتبار معنی از صفات
آنرا اسم گویند چون رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات
باعتبار اتصافش بمعنی از صفات آنرا صفت گویند چون
قایم و ضارب و احمر و ابیض پس ذات و صفت متقابل همند
در معانی و مفهومات و اسم و صفت متقابل همند در الفاظ
و عبارات و درباره واجب تعالی لفظی که دلالت بر صفت
تنها کند بلا ملاحظه ذات صفت گویند چون علم و قدرت و
ارادت و مانند آن و این الفاظ را در غیر واجب تعالی
صفت نگویند بلکه معانی آنها را صفت متقابل ذات گویند
و لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی
را که باصطلاح سابق درباره دیگران صفت متقابل اسم گفتند
درباره واجب تعالی آنرا اسم خوانند چون عالم و قادر
و مرید و امثال آن پس الفاظ علم و قدرت و ارادت
و مشیت و حیوة و مانند آنها صفات الله باشند و الفاظ
عالم و قادر و مرید و شائی و حی و امثال آنها اسماء الله

پس

پس اینجا اسماست در واجب صفات باشند در غیر واجب لیکن فرق
است میان اسم در واجب و صفت در غیر واجب و آن فرق
آنست که ذات در مفهوم صفت در غیر واجب بطریق ابهام
و اجمال معتبر است نه بر سبیل تعیین و تفصیل مثلا مفهوم قایم
ذاتی قائمست که ماخوذ باشد با صفت قیام و بقرینه خارجی
مفهوم شود که آن ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم
اسم در واجب ذات معین معتبر است مثلا معتبر در مفهوم
عالم که از اسماء الله باشد ذات معینی است آن ذات واجب
الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین قادر و حی و امثال
آن و دور نیست وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه
شده باشد و در میان اسماء الله اسمیست که بجای علمست در
غیر واجب و آن لفظ الله است که موضوعست برای ذات
واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و ما گفتیم این اسم بجای
علمست و نگفتیم که علمست بسبب آنکه معتبر در علم اسمی ذات
معین است بلا اعتبار معنی از صفات و در اسم الله معتبر ذات
معین است باعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسم الله و سایر
اعلام اعتبار صفت و عدم اعتبار صفت و فرق میان
اسم الله و سایر اسماء الله نیست مگر تفضیل اسم الله بل اسم الله
اعظم اسماء الله باشد **فصل دویم** از باب دویم مشتمل
دویم در تعیین صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما
و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم و ثابت و محقق در کلمات
و احادیث امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین صلوات الله
علیه و علیهم اجمعین آنست که در واجب تعالی صفت متقابل
ذات یعنی عرضی و معنی که قایم باشد بذات واجب تعالی
و ذات واجب تعالی موضوع و محل آن باشد متحقق نیست بلکه

صفات واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود عین ذات اوست
بمعنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر باعتبار قیام
صفت بآن ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی قیام
صفتی باو ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید
باعتبار قایم بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قایم
بذات زید نشود انکشاف و تمیز از و نیاید بخلاف واجب تعالی
که انکشاف و تمیز اشیا از ذات بذاتها آید و در انکشاف
و تمیز محتاج نیست که صفت علم قایم بذات او باشد و همچنین در سایر
صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب
باعتبار ترتب اثر صفت علم برو و لفظ عالم در لغت عبارت
از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او و ثبوت مفهوم علم
برای شیء اعمست از اینکه صفت علم قایم باشد بذات او
یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم
مترتب بود بر وجه حیثیت علم است که اثر علم برو مترتب شود
خواه صفتی باشد قایم بذات شیء و خواه نفس ذات شیء اگر کسی
گوید که لفظ مشتق در لغت موضوعست برای ذاتی که قایم باشد
مبدأ اشتقاق باو جواب گوییم اولا که لانم که لفظ مشتق
موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوعست برای ذاتی که
ثابت باشد مفهوم مبدأ اشتقاق برای او اعم از اینکه ثبوت
مفهوم مبدأ باعتبار قیام مبدأ باشد یا باعتبار ترتب اثر مبدأ
و بر تقدیر تسلیم گوییم وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست
و علوم الهیه و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات
لغوی و متفاهم اهل عرف نیست بلکه مستفاد از براهین
عقلیه است و چون حکم عقلی از جهت برهان ثابت شد در اطلاق
لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود چنانکه در اطلاق لفظ

موجود

موجود بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبدأ اشتقاق اوست
ممتنعست بر ذات واجب چنانکه دانسته شد و برهان بر نفی
صفات در واجب الوجود چند چیز است اول آنکه اگر صفات
واجب زاید باشد بر ذات و قایم بذات واجب خواه مستند
بذات واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالضرورة متأخر خواهد
بود بالذات از ذات واجب و واجب در مرتبه ذات که
مقدمست بر صفات خالی خواهد بود از صفات و در آن مرتبه
مقدمه که صفات هنوز موجود نیست امکان صفات خواهد بود
بمعنی که مرتبه ظرف امکان صفات باشد و لازم آید که واجب
الوجود بالذات واجب الوجود است من جمیع الجهات و
لازم آید که مرکب باشد از جهتی وجوب و امکان چه بالضروره
جهت وجوب و امکان هر دو از جهت واحده نتواند بود برهان
دیگر وجود واجبی اکمل انحاء وجود است بالضرورة و وجود مصدر آثار است
و هر یک از وجودات ناقصه امکانیه در صدور آثار محتاجست
بصفت که بواسطه هر صفتی نوعی از آثار از و صادر گردد پس احتیاجی
بصفت در صدور آثار نقصیست در وجود پس وجودی که مستغنی
باشد از صفت اکمل انحاء وجودات باشد پس برهان بهیأت شکل اول
منعقد گردد باین طریق وجود واجبی اکمل انحاء وجودات است و اکمل
انحاء وجود مستغنیست از صفت پس وجود واجب مستغنی باشد
از صفت برهان دیگر اگر صفات کمالیه واجب زاید باشند
و متأخر از ذات واجب لازم که واجب در آن مرتبه مقدمه
خالی باشد از صفات کمال و خلو از صفت کمال لا محاله نقص باشد
پس ذات واجب و العیاذ بالله در آن مرتبه مشتمل باشد بر نقص
برهان دیگر اگر صفات واجب مثل علم و قدرت و ارادت
زاید باشند بر ذات واجب هم معلول واجب باشند و

صدور آنها از ذات واجب بوساطت همین صفات نتواند بود و الا
تقدم شیء بر نفس لازم آید و بوساطت صفات دیگر مثل آن صفات
نیز نتواند بود و الا تسلسل لازم آید بلکه باید بوساطت بلا وساطت
صفات باشد پس ذات واجب نظر بصفات خود فاعل موجب باشد
و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضرورة
نقص بود و نقص بر واجب الوجود روا نبود برهان دیگر اگر
ذات واجب محل صفات خود باشد قابل آن صفات بود و لا محاله
فاعل آن نیز بود چه استناد صفات واجب بغیر واجب روا
نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات هم فاعل باشد
و هم قابل و امتناع این ثابت شد برهان دیگر بر مذاق متکلمین
صفات زایده یا حادث باشند یا قدیم بنابر اول ذات واجب
محل حوادث شود و بنابر ثانی تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع
باشد و مذهب اشاعره زیادت صفات است بر ذات واجب و معتزله
برایشان اولا تعدد قدما لازم آرند و ایشان در جواب گویند که ممتنع
ذوات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا برایشان شرک لازم
آرند چه شریک باری عبارت از قدیمیست که وجودش از خود باشد
نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین وجودش از خود باشد چه قدم را
منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب گاه گویند که شریک
باری ذاتیست که قدیم باشد و صفت ذات نتواند بود و گاه گویند
شریک غیر را گویند که مشارک باشد و صفات واجب غیر واجب
نیست اگر چه عین هم نیست و گویند صفات الواجب لا هو و لا غیره
و تو براهین مذکوره از امثال این کتب شنیده فارغ میتوانی
بود و اشاعره بر نافی صفات لازم آرند و گویند که نیست میان
عینیت صفت و عدم صفت پس لازم آید که واجب خالی از صفت کمال

۸۵ باشد و خلو از صفت کمال نقص باشد و جوابش آنست که خلو از صفت کمال
وقتی لازم آید که آثار صفت منتفی باشد اما با ترتب آثار صفت خلو
از صفت لانسلم که نقص باشد بلکه در غایت ظهور است که ترتب
اثر صفت بر ذات با عدم حاجت اکملست از ترتب اثر با وجود
صفت و حال آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما و مصداقا
نیستیم بلکه قایلیم بتحقق مفهوم صفت و لانسلم که در تحقق مفهوم صفت
مصداق مغایر ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لابد است
مصداقی اعم از آنکه مغایر ذات باشد چنانکه در ما یا عین ذات
باشد چنانکه در واجب **فصل سیم** از باب دویم از مقاله اولی
در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بآنکه کدام صفت که عین است
در واجب تعالی باید دانست که صفات ثبوتیه بر سه گونه است
حقیقیه محضه مثل حیوة و اضافیه محضه مثل خالقیه و رازقیه
و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیه و قادریه حقیقیه محضه
آنست که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز نشود
و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هیچکدام موقوف نباشد بتحقق
جزئی دیگر که مضایف صفت باشد و اضافیه محضه آنست که مفهومش
مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هر دو
موقوف باشند و حقیقیه ذات الاضافه آنست که اضافه در
مفهومش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله تحققش موقوف
نباشد و ترتب اثر موقوف باشد مثلا عالمیه بودن شیء است
بحیثیتی که اگر دانستنی باشد بداند پس تواند بود که عالم موجود باشد
و معلوم موجود نباشد پس بودن بحیثیه مذکوره مستلزم وجود
جزئی که مضایف او باشد نیست و چون معلوم موجود شود
اضافه ذات لا محاله متحقق شود میان عالم و معلوم و اینکه گفتیم بخلاف

رازقیه است مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیه متحقق نشود واگر سؤال کنند که رازقیه نیز بودن شیئی است بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود روزیش دهد پس فرق چیست میان او و عالمیة جواب گوییم که این مفهومات را مرجعی نیست بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق رازق کنند مگر بر کسی که رزق از و متحقق شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی و جواد کنند مگر بر کسی که سخا وجود از و بفعل آمده باشد بخلاف عالمیة چه هر که از شانش علم باشد با تمیزی که بفعل آمدن علم او موقوف بهیچ جزئی نباشد مگر بتحقیق معلوم در عرف او را عالم گویند مثلا کسی را که مشکلی در علم نحو نیز گویند عالم بحل این اشکال فلان نحوی است و حال آنکه صورت آن اشکال در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جای حلش و شاید اینکه گفتیم بنا نیست چه لامحه مثلا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگرچه هیچ مبصری پیشش او حاضر نباشد و سر این فرق که بیان کردیم آنست که مثل رازقیه و سخا و جود صفات فعل باشد و صفت فعل آنست که اغلب از مباشرت و تمرین کارها بهم رسد و تحصیل قدرت اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد نیز وجود ظاهر و معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه که صفات ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعل باشد که از مبادی فعل و یا از توابع و لوازم فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت و حدوث این قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد وچون این جمله دانسته شد باید دانست که الخ عین است در وجوب صفات حقیقیه است اما الوجین نه اضافه محضه چه مفهوم اضافه عین ذات نتواند بود و کمالی نیز در نفس اضافه نیست که خلو از و مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیه ذات عارض شود

وتحقیق

وتحقیق از کما برآنند که صفات اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در خارج مگر عین اضافه واحده که آن اضافه مبدأیت است نظر بجمیع اشیا و چنانکه ذات واحده علم است باعتباری و قدرت باعتباری و اراده است باعتباری و همچنین آن اضافه واحده که آن مبدأیت اشیاست خالقیت است باعتباری و رازقیت باعتباری و رحیمیت باعتباری و رحمانیت باعتباری الی سایر الاضافات و اختلاف نیست مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده واحد است بحسب اوقات و ازمان متعلقه نیز من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافه واحده نیست چه نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد و نظر بذات مقدس واجب نیست مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگرچه بغایت دشوار است خصوصا محبوسین در سجن زمان و حصار مکان را اگر سر تجرد از گریبان تعلق بر نیاورده باشند و مشاهده فضای واسع از زمان و مکان ببصر بصیرت ننموده اما مطابق واقعست و مؤدای برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن و چون اینها دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمال که محتاج باثبات باشد و شرح معانی و بیان کنیم انشا کرده خواهد شد

فصل چهارم

از باب دوم از مقاله دوم در بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار بدانکه قدرت بمعنی قوت و توانایی است و توانایی بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل و ترک هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند بنابر آنکه تواند هم که بکند و نکند و نگویند مثلا که آتش تواند بسوزاند بسبب آنکه نتواند که نسوزاند پس قدرت امکان صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی پس رجحان

احد هما لامحه محتاج باشد بمرجحی که آنرا داعی گویند یعنی باعث بر فعل
یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه این تصور علم بمرجح خواهد
بود و پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمین جدا شود
قدرت از امکان که هر معلول را در مرتبه وجود علت می باشد
و آن امکان لامحه مستلزم تساوی فعل و ترک است نظر بفاعل و
حال آنکه آن تساوی را مطلقا قدرت نگویند و همچنین بر فاعل طبیعی
که تاثیرش موقوف باشد بوجود شرطی شک نیست که وجود و عدم
مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی النسبه باشد
نظر بفاعل و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت
تساویست که مقارن شعور فاعل باشد و مرجحی که لابد است ضم شدن
او تا علت فعل یا ترک تمام شود می باید متعلق شعور باشد و تعلق
شعور با و مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیه فاعل گردد پس مطلق
مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست و الا بایستی
که حرکت ساقط از کنار بام حرکت اختیاری بودی بلکه می باید
شعور از مبادی فعل بود تا فعل اختیاری باشد پس هرگاه شعور
از مبادی فعل باشد اگر همیشه از فاعل آن فعل صادر گردد که
همان اختیاری و مقدور خواهد بود و این بود بیان معنی قدرت
و قدرت باین معنی مقابل اضطرار و ایجاب بود و قدرت را
معنی دیگر هست که بآن معنی مقابل عجز بود و آن قاصر بودن است
از افاده وجود و یا از منع وجود و این معنی اعم است از معنی
اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما اراده حالتی
بود که حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحت
که داعی عبارت از انست یا ارتفاع موانع و آن حالت را
عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب تابع شوق بود و غیر شوق بود بدلیل

انکه

۸۷

انکه گاه باشد که اراده بود بدون شوق چنانکه در تناول دوای
تلخ و بشع و گاه باشد که شوق باشد بدون اراده چنانکه در تناول
اشیای محرمه و ضاره مر متقیان و پرهیزگاران را و چون اراده جازمه
حاصل شد فعل واجب شود که اگر واجب نشود و همان در مرتبه
قدرت و امکان باشد باید که موجود نشود زیرا که چنانکه دانسته شد
در بیان آنکه تا ممکن واجب نشود بعلت موجود نشود و چون این
واجب شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نبود بنا
بر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده و منافات نبود میان وجوب
بعدی و امکان قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود نظر
بقدرت و واجب شود نظر باراده و اما اختیار ترجیح دادن
احد طرفین متساویین بود که مر فعل را ثابت نظر بقدرت بحصول
اراده جازمه متعلق بآن طرف نسبت بطرف دیگر و این ترجیح موقوف
بحصول علم متعلق بوجه مصلحت و ارتفاع مفسده پس اگر علم
نظری باشد و هنوز حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که در و
تامل و ملاحظه رود و نظر و فکر ممکن شود پس تراخی و فاصله
زمانی حاصل شود میان ذات قادر از این حیثیت که قادر است
و میان صدور فعل از او و تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت
از منه فکر و تامل در حصول علم و فعل لامحه مسبوق شود بعدم
زمانی و اگر علم مذکور حاصل باشد در مرتبه قدرت و محتاج بتحصیل
در زمان تحصیل نباشد واجب شود که ترجیح دفعه حاصل شود و وجود
فعل مترتب گردد بر و بدون تراخی و فاصله زمانی این بود
بیان مفهومات الفاظ ثلثه و اما دلیل بر انکه واجب الوجود
قادر مختار است نزد متکلمین که قائلند بحدوث عالم یعنی جمیع
ماسوی الله و مسبوقیتش بعدم زمانی آنست که اگر نه چنین بودی

بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار و ایجاب فعل عالم ازو
صادر شدی هر آینه تخلف عالم ازو و حدوث او در جزو معین از
زمان و همی که وقت حدوث عالم است صورت نبستی والا ترجیح
بلا مرجح بلکه ترجیح بلا مرجح لازم آمدی چه مرجح ذات فاعل نتواند بود
و اراده نیز بالغرض نیست که مرجح تواند شد و امری دیگر خارج نیز
نتواند بود چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم
خواهد بود که مفروض حدوث اوست بجمیع اجزائه پس واجب
است که فاعل مختار باشد تا باراده ترجیح حدوث در وقت معین
کرده باشد و متعلق اراده لامحاله مصلحتی خواهد بود که راجع شود
بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار واجب دو دیگر
تواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از
فاعل بر سبیل اضطرار بالبدیهه و واجبست که بودن واجب تعالی
بر اکمل انحاء فاعلیت پس فاعل مختار باشد و این دلیل اثبات جمیع
صفات کمال برای واجب تعالی کنند و عمده درین باب آنست که هرگاه
طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند که صحیح باشد اتصاف موجود تام
موجود باو و مع ذلک یک طرف اشرف از طرف دیگر بود عقل حکم
کند که واجب الوجود باید متصف بطرف اشرف باشد مانند
قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و همچنین حیوة
و سمع و بصر با مقابلات آنها دلیل دویم آنکه هر یک از اجزای
عالم از مجردات و مادیات و علویات و ارضیات مشتمل است
بر حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه حکما
و محققین علما درین باب مجلدات تصنیف کرده اند و مؤلفات
پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر آنها شود شک نکند در آنکه
فاعل و صانع آنها ایجاد نکرده اینها را مگر بجهة آن مصلحتها و حکمتها

ازروی

از روی کمال علم و دانش بآن مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود
بآنکه صانع ترجیح وجود آن موجودات بر عدم نکرده مگر برای آن
غایات و اگر نه آن غایات بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات
صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر همین
و از تضاعیف آنچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی
نیست مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم
نیست مگر عین ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی
باعتبار آنکه وجود و عدم اشیا باو منسوبست عین قدرت است
و باعتبار آنکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد اشیا عین اراده
و کراهت و این اراده و کراهت در فعل خاص بی واسطه
واجب تعالی و آن نزد حکما نیست مگر شیء واحد که معلول اول و عقل
اول باشد ارادتست نظر بوجودش و کراهت نظر بعدمش
و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادهها و کراهتهای
وجود وسایط است نظر بافعال صادر بواسطه و چون افعال
بواسطه مستند است بواجب تعالی که علة العلل است لکن
جمیع ارادات نیز مستند باراده واجبست که ارادة الارادات
و این استناد اجمالیست و نیز هر اراده که از هر واسطه
نظر بفعلش صادر شود باراده واجب تعالی صادر شود
اراده تفصیلی و این اراده تفصیلی واجب را که متعلق است
باراده وسایط امر گویند و امر دو نوع باشد تکوینی و تکلیفی
امر تکلیفی بخطاب و عبارت و لفظ باشد مثل صلوا و صوموا
که در کلام الهی وارد شود و لفظ امر درین صیغها حقیقت باشد
چنانکه در علم اصول ثابت شده و امر تکوینی عبارت از
اراده تفصیلی واجب که مذکور شد و اطلاق لفظ امر بر اراده
مجاز باشد و گاه باشد که از آن اراده که امر تکوینی عبارت ازوست
بر سبیل تمثیل بلفظ کن که صیغه امر است تعبیر کنند کما قال تعالی

انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون چه این قول و خطاب
قول و خطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت قول و خطاب همانست
پس اراده واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی بود
و کراهت عبارت از نهی خطابی بود و امر و نهی در تکوینیات عبارت
از اراده و کراهت بود بر عکس اول و در تکلیفات اراده
مکلف گاه باشد که مطابق اراده الهی شود و طاعت عبارت
از آن بود و گاه باشد مخالف افتد و معصیت عبارت از آن
باشد و این بسبب تعارض ارادات متخالفه مکلفین است
که از ترکب قوی و دواعی مختلفه ناشی شود و در تکوینیات
ارادات وسایط البته مطابق اراده الهی باشد و اصلا مخالفت
نکنند و معصیت واقع نشود چه وسایط اگر مجردند چون عقول و
نفوس فلکیه اراده ایشان لا محاله عقلی صرف بلا معارض و مزاحم
باشد و مخالفت متصور نشود و اگر وسایط مادی باشند مانند طبایع
لا محاله از مخالفت بدور تر باشند چه مخالفت فرع شعور و اراده است
که در طبایع مفقود است بلی چون تأثیرات طبایع بحسب استعدادات
مواد قابله است و استعدادات مستند با مور خارجه اتفاقیه
از اوضاع و حرکات مختلفه متعارضه این امور اتفاقیه
مستندند بالعرض باسباب طبیعیه مستنده باراده الهی
چنانکه ما در کلمه طیبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که خلاف صورة
مطلوبه بالطبع در ماده روی دهد بنا بر سوء استعدادی که در
ماده اتفاق افتد مانند اصبع زایده و تشویهات خلقیه و
آنها نیز بالعرض مستند باشند باراده الهی پس آنها مخالف
اراده باشند بوجهی اعنی بالذات و موافق اراده باشند
بوجهی اعنی بالعرض و از اینجا سر قضا و قدر متعلق بشرور

بالعرض

بالعرض ظاهر توان شد چنانکه باید ان شاء الله العزیز و چون دانسته
شد که اراده واجب تعالی بر دو گونه است اراده اجمالیه نظر بکل
که تفصیلیست نظر بمعلول اول و اراده تفصیلیه نظر بکل که بسبب ترتیب
اراده وسایطست و امر تکوینی عبارت از وست پس اگر چه عین ذات
واجب تعالی اراده اجمالیه است که صفت ذاتست و نیز همین
اراده است که عین علمست نه اراده تفصیلیه چه اراده تفصیلیه
که او امر تکوینیه الهیه است از مبادی قریبه افعالست و حادث
در وقت حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و
دانستی که آنچه عین است در واجب تعالی صفات ذاتست نه
صفات افعال که صفات افعال حادثست بحدوث افعال پس
ممتنعست که عین ذات قدیمه باشد و چون این جمله دانستی بدانکه
آنچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده
که اراده از صفات فعلست و حادثست بحدوث فعل چنانکه در
اصول کافی و کتاب توحید و کتاب عیون سیما در حدیث مناظره
جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام با سلیمان مروزی
محمول بر ارادت تفصیلیه است و آنچه حکمای الهیین و محققین علمای
متکلمین بر آنند که اراده واجب تعالی عین ذاتست مراد ایشان
اراده اجمالیه است که صفت ذات و عین ذات اوست و توهم منافات
نیست مگر از قصور تحقیق و منه الله الاعانه و التوفیق بدانکه
نزاع عظیمی که در میان متکلمین و متقدمه حکما از متفلسفین مشهورست
در باب ایجاب و اختیار واجب تعالی اصلی و حاصلی ندارد چه
هیچ ملّی بلکه هیچ عاقلی قایل نیست که فعل خدا تعالی بر سبیل
اضطرار باشد از قبیل صدور احراق نار یا حرکت ساقط از بالای
جدار و اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تعالی از قبیل صدور او
در کلام هیچ یک از اکابر حکما بنظر نرسیده بلکه همه حصر کنند و

منافی باطلاق لفظ قادر مختار و مرید و کتب ایشان مشحونست باثبات
قدرت و ارادت و اختیار واجب تعالی و اگر کسی را تأمل و شکی درین
معنی باشد رجوع کند بکتب و رسایل شیخ ابو علی سینا که باتفاق علما
ترجمان حکماست بلی چون حکما قایلند بقدم زمانی عالم و عدم انفکاک
و فاصلهٔ زمانی میان ذات واجب و عالم و نزد ایشان هیچ زمانی
نبوده که عالم بجمیع اجزائه دران زمان معدوم بوده باشد و متکلمین
قادر مختار کسی را دانند که فعل ازو در زمانی موجود نشده باشد
و در زمان دیگر بعد ازان زمان موجود شده پس بنا برین
اصطلاح متکلمین واجب تعالی نزد حکما فاعل مختار نتواند بود
و چون مقابل مختار موجبست پس واجب تعالی نزد حکما باصطلاح
متکلمین فاعل موجب بوده باشد و تواند بود که بعضی از متقدمین
حکما نیز باین اصطلاح رفته باشند پس بنا برین نزاع در ایجاب
و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث و قدم و باید دانست
که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت شامل نیست عرف و تواند بود
که در عرف قادر نگویند مگر چنین کسی را اما عقل ابای عظیم
دارد ازاین که این معنی را در مفهوم قدرت دخلی تواند بود
و اثبات ذات و صفات الهی عقلی صرفست و عرف را در آن
اصلا مدخلی نیست و چون قدرت واجب الوجود ثابت شد
بدانکه قدرت واجب تعالی عام و شاملست مر جمیع ممکنات را
چه هر ممکنی لا محاله قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب
الوجود پس هر ممکنی مقدور واجب باشد غایتش همچنانکه استناد
وجود بواجب اعمست ازانکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه
استناد قدرت نیز چنین باشد و باید دانست که هر چه ممکن
باشد لازم نیست که او را بهر حالی و وصفی که اعتبار کنی ممکن باشد
مثلا وجود که سبب نفس امریست ممکن و او را با عدم سبب

که اخذ

که اخذ کنی لا محاله ممتنع باشد نه ممکن و چون این جمله دانستی بدانکه از اعاجیب
که در میان متکلمین بلکه در میان سایر علما شایعست مثل اینکه شرور
مقدور خداست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفعست چه شر مقدور
خداست بالعرض چنانکه وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست
که بالذات شر مقدور خدا باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود
چه شری که بالعرض و تابع خیری نباشد ممتنع الوجود است پس
وجود شر ممکن نباشد و همچنین فعل بنده مقدور خداست بواسطه
بنده همچنانکه وجودش از خداست بواسطه بنده اما اگر واسطه
اعتبار نکنی مقدور خدا نتواند بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد
بود نه ممکن چه سبب فعل خود است و وجود مسبب با عدم
سبب ممتنع و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قایلند
که از خدا صادر نشود مگر واحد پس لازم آید بر ایشان که غیر
مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد مضمحلست هر گاه
وجوب ترتب در موجودات ثابت باشد وجود معلول دویم
در مرتبهٔ وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس
ممتنع مقدور واجب نخواهد بود و ازین لازم نیاید که معلول
دویم مطلقا مقدور واجب نباشد و دانستی که ممکن را بهر اعتباری
که اخذ کنی لازم نیست ممکن بوده باشد پس جمیع موجودات متکثره
هم فرادی و هم معا مقدور واجب تعالی باشند بعضی بغیر واسطه
و بعضی بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد
هر موجودی در مرتبهٔ خود ثابتست و در مرتبهٔ دیگر ممکن نیست
بلکه ممتنعست و عدم قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب
آنکه ممتنع قابل وجود نیست **فصل پنجم** از باب دویم
از مقالهٔ دویم در علم واجب الوجود بدانکه دلیل بر ثبوت علم

برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی بودن علم صفت کمال
و وجوب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود
است چنانکه در بیان قدرت گذشت دوم اشتمال موجودات
بر حکم و مصالح و منافع لا تعد و لا تحصی بر وجهی که جزم حاصل شود
بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظه
اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع نزدیک بضرورتست
چه هر که در مصنوعات ارباب صنایع و حرف از نوع انسان
تأمل نماید در هر کدام که حیاتست مؤدیه بمصالح و منافع بیشتر
بیند و جزم کند بانکه صانع آن اعلمست از صانع مصنوعی دیگر که
آن حیات در وی کمتر است پس اگر نه اصل اشتمال بر وجوه منافع
دلیل علم بودی کثرت وجوه دلیل کثرت علم نتوانستی بود دلیل
سیم حقیقت علم نیست مگر منکشف بودن شئ بر شئ و سبب
انکشاف نیست مگر حضور شئ نزد شئ یعنی غایب نبودن شئ از شئ
و حایل نبودن شئ ثالث در میان و حضور شئ نزد شئ وقتی
متحقق تواند شد که شئ موجود باشد بالفعل و قایم باشد بذات
خود نه بغیر تا شئ دیگر نزد او حاضر تواند شد چه شئ اگر موجود
بالقوه باشد نه بالفعل پس در حقیقت آن شئ هنوز موجود
نخواهد بود و چون شئ خود هنوز موجود نباشد چگونه شئ دیگر
برای او موجود و حاضر نزد او باشد و اگر شئ بالفعل موجود
باشد اما قایم بذات خود نباشد بلکه قایم بمحلی باشد پس هرچه موجود
باشد برای او و حاضر باشد نزد او در حقیقت برای او موجود
و نزد او حاضر نخواهد بود بلکه موجود برای محل وی و حاضر
نزد محل وی خواهد بود پس ثابت شد که حضور شئ نمیتواند بود
مگر برای موجود بالفعل قایم بذات و هر موجود مجرد از ماده

چنین است

91

چنین است یعنی موجود بالفعل قایم بذاتست چه موجود بالقوه
نیست مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قایم بذات پس هر مجردی
قابل علم باشد یعنی در وی مانعی از علم نباشد پس همین که ثابت شد
حضور شئ نزد وی ثابت شد عالم بودن وی بآن شئ پس گوییم
هر مجردی عالمست بذات خود بسبب آنکه حاضر است ذات
وی نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور
در ینمقام بمعنی عدم غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیة
واقعی باشد بلکه اثنینیة اعتباری کافیست و حضور هر شئ نزد
ذات خود بمعنی عدم غیبت از ذات خود هرگاه ذات او
قایم بغیر نباشد بدیهیست اما اگر قایم بغیر باشد حضور مذکور
بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است نزد خود چه تحقق حضور وی
او است نزد محل نه نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجرد
عالم بذات خود و چون این مقدمه ثابت شد گوییم واجب الوجود
لامحاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالمست بذات خود
پس واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود
عالم باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات
چه جمیع موجودات معلول ویند و علم بعلت مستلزم علم بمعلول است
اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجودند ظاهر است
و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلولست بیانش اینست که
مراد از علم بعلت علم بوجهیست که علت بآن وجه علت باشد
و آن وجه مناسبت خاصیست که علت را با معلول باشد که بآن
مناسبت خاص معلول از وصادر شود و علم بمناسبت لامحاله مستلزم
علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علت است مستلزم علم
بمعلول باشد پس گوییم وجهی که واجب الوجود بآن وجه علت معلول

خود است عین ذات واجب الوجود است چه در واجب الوجود صفتی
که زاید باشد بر ذات متحقق نیست پس هرگاه واجب الوجود عالم باشد
بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را صادق آید
که واجب الوجود عالمست بعلت معلول با آن وجهی که علت
معلولست و علم بعلت از وجهی که علتست مستلزمست مر علم بمعلول را
پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت شد علم واجب
بمعلول اول و همچنین گوییم معلول اول علت معلول دویم است
و واجب الوجود عالمست بعلت معلول دویم که عبارت از
معلول اول باشد پس لازم آید که واجب الوجود عالم باشد بمعلول
دویم نیز و هکذا الی آخر الموجودات پس واجب الوجود عالم باشد
بجمیع موجودات کلی و جزوی این بود بیان ثبوت علم برای
حق تعالی اما در کیفیت علم حق تعالی بموجودات میان علما اختلاف
و سبب اختلاف آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورة
شی قایم باشد بذات عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات
خارجی مثل سما و ارض چه صورتی از سما مثلا قایم شود بنفس
و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن صورت
سما نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس
صورت سما باشد و ذات سما نیست مگر معلوم بالعرض و بتبعیت
صورت و این نوع علم را علم حصولی گویند و نوع دیگر از علم آنکه
ذات شی بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف بر وی خواه بسبب
حضور اتحاد عالم و معلوم باشد بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه
بذات خود و علم واجب الوجود بذات خود و علوم سایر
مجردات بذوات خود و خواه بسبب حضور قیام معلوم باشد
بعالم چنانکه در علم نفس بصورة علمیه خود چه علم نفس بسما

مثلا

مثلا بوسیله صورتیست حاصله از سما در ذات نفس بصورة سمای
حاصله در نفس بمجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله
صورتی دیگر که اگر علم بهر صورتی بوسیله صورتی دیگر بودی هر آینه
در صورت علم نفس بشی واحد اجتماع صور غیر متناهیه در نفس
لازم آمدی و بطلان این از بدیهیاتست پس علم نفس بصورة
علمیه حاصله در نفس بوسیله قیام او باشد بنفس که موجب حضور
وانکشاف او شده نزد نفس و خواه بسبب حضور معلوم نزد
عالم رابطه خاصی باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطه
که معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوای
مدرکه خود مثلا چه نفس عالمست بانکه مثلا او شنواست و علم او
بقوت بینایی خود مثلا نیست مگر بوجدان قوت بینایی حاضره
عنده بذاتها نه بتصور معنی قوت بینایی و حصول صورت
وی در نفس و تصدیق اعنی از قبیل وجدانیاتست و این
حاضر بودن قوت بینایی نزد نفس نه بواسطه قایم بودن
قوت بیناییست بنفس چه قوة بینایی قایم بعضوست نه
بنفس بلکه این حضور بسبب معلولیة این قوتست مر نفس را
چه قوت بینایی و سایر قوی آلیه از نفس فایض شوند
بر محال خود پس معلولات نفس باشند و بالجمله درین صورتها
که مذکور شد علم نفس بمحض حضور معلوماتست بذاتها نزد نفس
نه بحصول صورتی از آن معلومات در نفس و این نوع علم را
علم حضوری گویند پس چون حصول علم بر دو نوعست علما خلاف
کرده اند که حصول علم برای واجب تعالی بکدام ازین دو نوع است
و خلاف نیست درین که علم واجب تعالی بذات خود علم حضوریست
چه علم حصولی در تصورست متصور نیست چه حصول شی در شی

فرع مغایرتست بالذات و بالوجود میان هر دو شیء و در صورت
علم شیء بذات خود علم و عالم و معلوم هر سه متحدند بالذات و مغایرتشان
نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف در علم واجب تعالی است میانه
و حکمای مشائین مثل ابو نصر و ارسطو و ابو علی و اتباع ایشان
و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو نیز قائلند بعلم حصولی و شیخ
شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان
حکمای اشراقیین است قائلست بعلم حضوری و میگوید طریقه
اشراق همینست که علم حضوری و بالجمله این مذهب اعنی قول بعلم
حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از و
اکثر محققین از حکما و متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار
حکیم محقق کامل خواجه نصیر طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق
در کتاب تلویحات گوید که مدتی در علم مسئله واجب فکر میکردم
و مذکور در کتب بر من منقح نمیشد تا شبی در خلسه شبیه برؤیا
حالتی روی نمود و در آن حالت امام مشائین ارسطاطالیس
را دیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او
مرا از شبهه بر حال نفس و علم او بقوی و صور مدرکه خود
دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس سره
در شرح اشارات بعد از نقض مذهب شیخ اختیار طریقه
اشراق نموده میگوید علم تو بتصور حاصله در ذهن تو بنفس
آن صورتست نه بصورتی دیگر و الا تزاید صور الی غیر النهایه
لازم آمدی پس هرگاه علم تو بتصور با آنکه علت مستقله صور
نیستی بحضور نفس آن صور بنزد تو نه بحصول صورتی
از آن صور در تو پس چه گویی در علم واجب تعالی باشیا که
بذاته علت مستقله اشیاست و بالجمله تقریر این مذهب

ازانجه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال وضوح دارد و اما
تقریر مذهب مشائین چنانکه از کلام شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است
آنست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم انفعالی اما علم انفعالی
چنانکه ما سما را بحس یا برصد مشاهده کنیم و صورتی از سما در
نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را پس سما را با صورت
و کیفیه که تعقل کرده ایم بسبب آنست که سما باین صورت و کیفیه
در خارج موجود است پس چون در خارج باین کیفیه موجود بود
ما باین کیفیه تعقل کردیم و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع کند
صورت خانه را در ذهن خود و بعد از آن برطبق آن صورت
مخترعه حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس نتوان گفت
که بنا صورت خانه را باین هیئه بنا بر آن تعقل کرد که این خانه
در خارج موجود بود باین هیات بلکه باید گفت که بنا این خانه
را در خارج بنا بر آن باین هیات ساخت که صورة این خانه
در ذهنش باین هیات مخترع شده بود پس او برطبق
صورت مخترعه خود در خارج بنای خانه نهاد و گوید علم واجب
تعالی ازین مقوله است چه ذات او تعالی اشیا را بوجه خیر
و مصلحت تام تعقل نمود و پس برطبق تعقل نموده خود
در خارج موجود ساخت پس اشیا را بنا بر آن چنین که هست
موجود ساخت که اشیا را چنین تعقل کرد که مشتمل بر اتم
وجوه مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرد
چنین موجود ساخت و غرض شیخ ازین سخن آنست که منع
شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود عالم را بر
عدمش بلکه مر این نحو وجود را بر سایر انحا متصوره وجود
و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده که عبارت

از تعلق علم ذات او است که بعد ازین دانسته خواهد شد بمرجح موقوف
بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال مذکور تا آن تعقل مبدأ
صدور عالم تواند شد چه دانستی که در اختیاری بودن فعل محض
مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه لابد است از مبدائیت تعقل
و مرجح شدنش مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را سابق
علی وجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس
ذات عالم نیست بلکه باید که بتعقل صوری باشد و پس چنانکه در علم فعلی
واگر علم و تعقل واجب مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقوله
علم انفعالی بودی چه فرقی نیست میان علم حصولی و انفعالی و میان
علم حضوری در عینی که چون چنین بود چنین تعقل کرده و چون چنین
تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود و مبدأ
صدور عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنا برین یا تابع وجود ذات
و متأخر از او بود واگر حصولی باشد و یا عین وجود واگر حضوری باشد
پس مبدأ و مقدم نتواند شد پس اگر علم واجب علم حضوری باشد
صدور عالم از وی بطریق اراده و اختیار نتواند بود پس واجب
که علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوهی که خواجه در شرح اشارات
نقض کلام شیخ بان کرده چهار است یکی آنکه اگر علم واجب
بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید که ذات
واجب محل کثرت باشد دوم آنکه لازم آید که ذات واحده
فاعل و قابل هر دو باشد و این مستلزم ترکیب است چنانکه گذشت
سیم آنکه لازم آید که ذات واجب متصف باشد بصفات زایده
غیر اضافیه و غیر سلبیه و بطلان زیادت صفات حقیقیه بر ذات
واجب ثابت شد چهارم آنکه لازم آید که معلول اول واجب
مباین ذات او نباشد بلکه قایم بذات او باشد چه معلول اول بر بنا

مقدّر

٩٤

مقدّر بصورة علمیه خواهد بود نه عین خارجی و عدم مباینت معلول
اول با ذات واجب خلاف مقرر حکماست و این وجوه همه مدفوع است
اما اول بانکه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات
واجب بترتیب است یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب
محال است اگر در یک مرتبه باشد و جایز است بترتیب واما دوم باز
بانکه شیخ گفته که محلیة ذات بسیط مر لوازم خود را از باب
مطلق موصوفیت نه از باب قابلیة و شرح این کلام آنست
که محالیة اجتماع فاعلیة و قابلیة در ذات واحده بسبب آنست
که ذات هرگاه قابل شی باشد در حد ذات خود فاقد آن شی
و بالقوه نظر بوی خواهد بود و این مستلزم ترکیب از جهتی
فعل و قوه پس هر ذات که فرض کنی قابلیة او مر شی را او ترکیب
در ذات او لا محاله لازم آید اما در مفهوم مطلق محلیة و موصوفیة
فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض کنی که شی محل معلول خود باشد
موصوف بان معلول خواهد بود و فاقد معلول در حد ذات خود
نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت فایض شود پس
در مرتبه وجود علت اگرچه معلول بما هو معلول نیست اما نتوان
هم گفت که در آن مرتبه فاقد وجود معلول است چه هرگاه جزئی
از جزئی فایض شود چون تواند بود که آن جزء فاقد این جزء باشد
و چون تواند بود که جزئی که از جزئی مفقود است فایض شود
و صادر گردد از وی و این معنی بغایت ظاهر است با کمال دقتی
که دارد واگر علت شی مطلقا موصوف نتواند شد بان شی لازم
آید که هیچ ماهیة بسیط متصف بلازم خود نتواند شد چه لوازم
ماهیة معلول ماهیة است و حال آنکه جمیع ماهیات متصف اند بلوازم
خود و یا قایل باید شد که هیچ ماهیة بسیط لازم ندارد و بلکه هر ماهیتی
که لازم دارد البته مرکب است و چگونه قایل باین توان شد

و اما وجه سیوم پس آنکه محال بودن اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه
زایده بنابر آنست که لازم آید فاقد بودن ذات واجب در مرتبه
ذات از صفت کمال و کمال واجب بصور علمیه نسبت بکمال واجب
بودن اوست بحیثیتی که فایض شود از او صور علمیه چنانکه شیخ در شفا
تصریح بآن کرده و علمی که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکوره است
و آن عین ذاتست نه نفس صور علمیه که زاید است بر ذات و دلیل
برانچه گفتیم آنست که صفتی که عین ذاتست صفت حقیقیه است و صفت
حقیقیه آنست که اضافه در وی معتبر نیست چنانکه گذشت و در صورة
علمیه از این حیثیت که صورة علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است
و از این بیان که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سیوم بوجهی دیگر نیز و آن
وجه آنست که گوییم لا نسلم که صور علمیه صفات غیر اضافیه باشند
پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید و اما وجه
چهارم پس آنکه مراد حکما از معلول اول معلول اوست بحسب وجود
عینی خارجی و آن منافی آن نیست که بحسب وجود ظلی علمی و از جمله
اشکالات علم حصولی علم بجزئیات مادیه است چه ارتسام صورة
جزئی مادی در ذات مجرد ممتنعست چنانکه در احوال نفس ناطقه
گذشت و در تقصی از این اشکال عظیم حکما بر این رفته اند که علم
واجب تعالی بجزئیات مادیه بر نحو کلیست و از این کلام جمعی
توهم نموده اند که مراد ایشان آنست که واجب تعالی عالم است
بکلیات و طبایع اشیا نه بجزئیات و اشخاص و هر زبان جمعی
منطلق است که این کلام دلالت بر این توهم باحدی الدلالات
الثلث ندارد بلکه نسبت این نفی بایشان محض افترا نیز و جهات
دیگر نیز کرده اند و انچه از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققین
در توجیه قول حکما معلوم است آنست که از علم واجب تعالی هیچ چیز
از کلی و جزئی بیرون نیست بلکه علم شامل و محیطست بجمیع اشیا

کلیه

کلیه و جزئیه غایتش علم بجزوی بدو نوعست یکی از راه احساس
و ادراک بجارحه و آن لامحاله مستلزم آنست که صورة حاصل از این
طریق قایم شود بماده و نوع دیگر از راه اسباب و علل
از بابت علم منجم بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات مثلا
هرگاه فرض کنیم شخصی که منجم نباشد و از منجم هم نشنیده باشد که
خسوف در فلان وقت معین خواهد شد و چون آن وقت معین
در آید چشم بگشاید و مشاهده خسوف نماید و باز فرض کنیم
که منجمی نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد که در همان
وقت معین خسوف واقع خواهد شد و در وقت خسوف چشم
بگشاید و احساس خسوف نماید اما داند که این وقت همان
وقتست که او را علم بوقوع خسوف در آن وقت حاصل شده
پس هر دو در این وقت عالم باشند بوقوع خسوف معین و فرق
اینست که معلوم غیر منجم از همین حیثیت که معلوم اوست احتمال
شرکت بین کثیرین ندارد و معلوم منجم از این حیثیت که معلوم اوست
احتمال دارد شرکت بین کثیرین را اما در واقع مشترک نباشد
و منحصر باشد در همین فرد معین و این بسبب آن باشد که احتمال
شرکت مرتفع نشود مگر از راه احساس که مستلزم وضعیت
و مراتب تخصیصات تا منتهی بوضع و قبول اشاره حسی نشود
بمرتبه جزئیه و عدم احتمال شرکت نرسد پس مراد حکما آنست که علم
واجب تعالی بجزئی از نوع دوم است که از راه علم باسباب و علل است
نه از نوع اول که از راه ادراک حسیست پس منفی از واجب تعالی
نیست مگر احساس و تخیل و این کمال تنزیه است نه موجب تشنیع و در
علم حضوری نیز اشکالات عظیمست اقل کیفیة علم بموجودات
حادثه در زمان عدم چه حضور معدوم در حین عدم متصور نیست

و مشهور چنانست و کلام خواجه در شرح اشارات و شرح رساله ناظر
بآن که علم واجب بذوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه و بالجمله هر چه
مسبوق نیست بعدم زمانی بحضور ذوات این معلولاتست و بحوادث خارجیه
در جمیع ازمنه نزد واجب تعالی و علم او بحادثات یومی و بالجمله هر چه
مسبوق بود بعدم زمانی بارتسام صور علمیه این موجودات
در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضرند بذواتها
نزد واجب تعالی و تعلق گیرد باین موجودات در وقت وجود علم
حضوری نیز و برین قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات
واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات
وجوابش آنست که علم صفت حقیقیه ذات الاضافه است و تجدد لازم
نباید مگر در اضافه صفت نه در نفس صفت چه نفس صفت بودن
ذاتست بحیثیتی که هرگاه شیئی موجود شود منکشف باشد بر وی و این حیثیت
که عین ذاتست اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافه عارضه
بعد از وجود ذات معلوم و تغیر در اضافه محضه جایز باشد
و تحقیق آنست که تجدد حضور و انکشاف اگرچه مستلزم تجدد صفت
حقیقیه علم که عین ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت اوقات
و اجزای زمانست قیاس بواجب تعالی و حال آنکه واجب تعالی
مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات و ازمان متساوی چنانکه
نسبتش بجمیع امکنه و احیاز متساویست پس حق در تحقیق علم واجب
بحوادث آنست که گوییم نسبت واجب تعالی بزمان عدم حادث
عین نسبت اوست بزمان وجود حادث و این تقدم و تاخری که
در اجزای زمانست و اختلاف و تغایر و تجدد که میان حادثات
قیاس باجزای زمان اختلاف و تجدد اصلا نیست پس هر چه
موجود باشد در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی

ازلا

96

ازلا و ابدا و عدم آن موجود خواه عدم سابق و خواه عدم لاحق
ثابت و محقق نیست مگر نسبت بموجود دیگر که مانند او باشد در زمانی
بودن و مخصوص بودن بجزوی دیگر از اجزای زمان که موصوف
باشد بقبلیه یا بعدیه زمانی و این تحقیقات منقول از حکمای سلف
و جناب خواجه در شرح رساله تقریر این باتم وجوه کرده و سایر
علمای محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب و رسایل خود نموده اند
و نزد من تصحیح علم حضوری در واجب تعالی جز باین طریق روا نیست
و بیان آن بنحوی در حواشی الهیات تجرید بنوعی نموده ام که صاحبان
فطرت سلیم را گنجایش تامل نماند اشکال دیگر در کیفیت حضور
مادیات با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیه و
متخصص بودن بوضع معین و حیز معین نزد مجرد مقدس و بری
از عوارض مذکوره و شیخ در شفا انکار بلیغ نموده بنحوی
را بنابر استبعاد حضور مادی نزد مجرد و یا بنابر آنکه علم چنانکه
مشهور است حضور مجرد است نزد مجرد قایم بذات و اول مستبعد
نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند
بود چه حضور را لازم نیست که بسبب اجتماع در مکانی و وضعی بوده
باشد مگر وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع در ظرف وجود
کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و مکان
نیست و حال آنکه مادیت مادی و مکانی بودن و وضعی بودن
او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد پس هر مادی نظر بمجرد مجرد
باشد اشکال دیگر لزوم تناهی عدد موجودات است چه اوضاع
و حرکات و اجزای آن مترتبند و مجتمع در وجود نظر بواجب الوجود
اگرچه مجتمع نباشند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجرای براهین
ابطال تسلسل در وی توان کرد و تناهی لازم آید و حال آنکه

غیر متناهیست اما در جانب ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد همه
بنا بر خلود جنت و نار و جوابش آنست که ترتب حوادث مخصوص
بظرف زمانست چه ترتب بسبب اعداد است و اعداد نشواند بود
مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان و زمانیات چنانست باو مرتبت
اعدادی متصور نیست پس ترتب نیز بمجرد حاصل نشواند بود پس
حوادث غیر متناهیه در ظرف دهر که مترتب نیستند مجتمع هستند و در ظرفی که
مجتمعند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید و بباید دانست که چون
صفات حقیقیه واجب که صفات کمالند عین ذات واجبست و علم نیز
از جمله صفات کمالست پس علم نیز عین ذات واجبست لیکن علمی که عین
ذاتست بمعنی عالمیتست و آن بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه معلوم
متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی هر آینه منکشف باشد برو و
این معنی از واجب متحققست خواه معلوم متحقق باشد خواه نه پس واجب تعالی
در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالمست باین معنی با آنکه تحقق معلوم
دران مرتبه ممتنعست و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت و مستلزم
عدم علم واجب نیست لیکن تحقق اضافه عالمیه که عبارتست از تعلق
علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفین است
لا محاله مثلا بصیر صحیح البصر بصیر است در حقیقت هرچند مبصری نزد او
حاضر نبود لیکن تحقق اضافه ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق
ابصار بمبصر موقوفست بر حضور مبصر و علمی که منقسم علم حصولی
و علم حضوریست باین معنی مذکور نیست بلکه بمعنی معلوم بالذاتست
یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و یا بمعنی اضافه متحققه میان علم بمعنی
مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم را بر نفس اضافه مذکوره نیز
اطلاق کنند پس آنچه تعلق گیرد باو علم بمعنی مذکور اگر ذات شی

بشد

بشد آن متعلق را یا آن تعلق را علم حضوری گویند و اگر صورة شی
بشد علم حصولی خوانند و نشواند بود که این علم عین ذات بشد مگر
در صورت علم شی بذات خود و گاه باشد که علم بمعنی اول را عین
ذاتست اجمالی گویند و در مقابلش علم بمعنی دویم را علم تفصیلی
و این اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیلیست که مشهورست چه علم اجمالی
در مشهور صورة واحده را گویند که از معلوم مرکب حاصل میشود
و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را گویند که از معلوم مرکب حاصل
شود مثلا دانستن حیوان ناطق را بصورة انسان علم اجمالی
حیوان ناطق گویند و مجموع صورة حیوان و صورة ناطق علم تفصیلی
نامند و گاه باشد که علم واجب را بذات خود که سبب و علت
علم واجبست بما سوای خود علم اجمالی بما سوای را علم تفصیلی
و بر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی
بشی عین حقیقت شی باشد یا صورت مطابق حقیقت شی و هیچکدام
نفس ذات واجب نشواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و علم
تفصیلی حضوری و حصولی دانسته شد باید دانست که در واجب تعالی
هر سه نوع علم حاصلست اما علم اجمالی بسبب آنکه صفت حقیقیه کمالیه
در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجبست و اما علم حضوری
بسبب آنکه مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد واجب تعالی
متحقق مراو را و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل
باختیارست و فعل اختیاری مسبوقست بتصور اشیا و تصور
سابق بر وجود اشیا نشواند بود مگر بصور اشیا و لازم نیاید
مسبوقیه صور بتصور دیگر چه لازم نیست که صدور صور علمیه
از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار آنست که فعل او

اختیاری نیست علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه نیست بلکه حضوری
اعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی و آن صور اگرچه معلول و صادر
نیست لیکن سابقیت علم بر آن صور لازم نیست فصل ششم از باب
دویم از مقاله دویم در بقیه صفات حقیقیه واجب تعالی یکی از آنها
حیوة است و حیوة صفتیست که مصحح اتصاف شیء باشد بعلم و قدرت
و شک نیست که آن صفت در واجب تعالی عین ذات اوست و آن
بودن ذات اوست بحیثیتی که متصف تواند شد بعلم و قدرت و
دیگر از آن صفات سمع و بصر است و آن در واجب تعالی راجع
شود بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات
لیکن علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات را ذوق و شم
و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنا بر آنکه این احساسات
مشعرند بملاصقت و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم بآن
محسوسات را نیز بصر گویند و شک نیست که سمع و بصر عین ذات [illegible]
و آن بودن ذات واجبست بحیثیتی که منکشف باشد برو مسموعات
و سایر محسوسات و دیگر تکلم است و آن راجع شود بقدرت
بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مترتبه و آن لامحاله
حادث است اگرچه قدرت بر ایجاد او قدیمست و عین ذات و اشاعره
کلام را دو قسم دانند کلام لفظی و کلام نفسی و اول را حادث دانند
و ثانی را صفتی قدیم قائم بذات واجب تعالی چون سایر صفات
و این معقول نیست چه کلام نفسی یا عبارتست از تخیل الفاظ که
حدیث نفس گویند و این در باره واجب تعالی روا نیست یا عبارت
از علم بمدلولات و معانی الفاظ و عبارات و او نیست مگر عین
حقیقت علم باب سیم از مقاله دویم در افعال واجب

الوجود

الوجود افعال واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی و تکلیفی
و مراد از تکوین معنی اعم است و آن ایجاد خدایتعالی است
مر اشیا را و گاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود
چنانکه بیاید و افعال تکلیفی عبارتست از اوامر و نواهی متعلقه بافعال
مکلفین و آنچه متعلقست بوی از ارسال رسل و انزال کتب
و جمیع این امور در مقاله سیم که در بیان فرمان خداست
مبین خواهد شد انشاء الله العزیز چه مراد از فرمان خدا نیست مگر
اوامر و نواهی الهی پس مقصود بذکر درین باب منحصر است در
افعال تکوینی و در آن چند فصلست فصل اول در بیان معنی لفظ
فعل و سایر الفاظی که بمعنی فعل اطلاق کرده میشوند یا برسبیل ترادف
و یا اعمیه و یا اخصیه مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق و
جعل و ابداع و اختراع سابقا معلوم شد حاجت ممکن در ترجیح
وجود بعلتی و ثابت شد وجوب استناد کافه علل بعلتی واجب
الوجود پس جمیع موجودات ممکنه معلول واجب الوجود باشند
خواه بواسطه و خواه بیواسطه و دانسته شد که علیت وجود بمعنی
افاده وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افاده وجود و مراد
اوست تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود مفاد اعم است
از آنکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس علت و مکون
و موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و همه موجودات معلول
و موجد و مکون وی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث
زمانی اما فعل و صنع و خلق نزد متکلمین مخصوص است بافاده وجود
مسبوق بعدم زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را
فعل و صنع و خلق نگویند و حکما در مفهوم الفاظ ثلثه سبق عدم
زمانی را معتبر ندانند و موجودات ممکنه را بجمله اطلاق مفعول

و مخلوق و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص سازند
بافادهٔ وجود غیر مسبوق بماده و مده و آنرا افضل انحاء ایجاد
دانند در مقابل این ایجاد مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد
مسبوق بمده را احداث و تکوین باین معنی اخص است از معنی
اول پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات مکون و حوادث
بوجهی محدث و نیز بسا که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی
فعل و صنع و مانند آن شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق
آنها بر تاثیرات طبایع چون احراق نار و اضاءهٔ شمس نکنند
و بسا که بنا بر آنکه اراده را موجب فعل ندانند و قایل بمقتضای
الشیء ما لم یجب لم یوجد نباشند و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون
در مفهوم علیت اقتضای سبیل وجوب معتبر است اطلاق لفظ
علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را معلولات وی
نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع
قریب بمعنی عرفی اطلاق کرده شود اعنی ایجاد بلا مثال ماخوذ
از خارج و اما جعل بر دو گونه است مرکب و بسیط جعل مرکب
متصف گردانیدن شیء است بوجود مانند صباغ که ثوب را
ملون گرداند بلون اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس
شیء است یا نفس وجود شیء بنا بر اختلاف کما یاتی و بعد از صدور
متصف خواهد شد بوجود **فصل دویم** از باب سیم از مقالهٔ دوم
در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب تعالی ماهیت اشیا است
یا وجود اشیا یا اتصاف ماهیت بوجود بدانکه هر یکی از
احتمالات ثلثه قایل دارد و احتمال اول مذهب محققین است
و بطلانش آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم
اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول

بالذات

بالذات لاجرم عینی است واقع در خارج پس ماهیت نیز نه وجود
بلکه چون ماهیت صادر شود و واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از او
مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است پس قایل بجعل وجود
اگر از وجود مفهوم مذکور خواهد بدیهیست لاجرم بطلانش و اگر
گوید مراد از وجود حقیقتی است در خارج که بازای مفهوم مذکور است
گوییم امری در خارج بازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی
که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در
ممکنات نیست مگر ماهیت ممکنه صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظهٔ
وی با جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود همین ماهیت صادر شده است
بسبب آنکه منشأ انتزاع وجود است نزاع لفظی خواهد بود چه مراد
ما نیز از مجعولیت ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعل است اخص است
از ماهیت مطلقه و ما آنرا حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه
دانیم و وی آنرا وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه داند و حال
آنکه ظاهر است عدم مباینت او با ماهیت مطلقه و اما بطلان
احتمال ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه
نه ماهیت و نه وجود لازم آید که ماهیت و وجود بلا جعل واقع
باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست مگر
وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی باشند
از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب
لازم آید با آنکه واجب قبول اتصاف بغیر نکند اگر گویند وقوع
ماهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام مجعول باشند
بجعل بالعرض و مجعول بالذات نیست مگر اتصاف گوییم که هرگاه
مجعول بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول
بتبعیت وی لازم آید که محقق و واقع در خارج بالذات نفس

اتصاف بشئ پس بعنی اتصاف ذات بشئ و معنی خارجی که صادر شده
بشئ از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذات چنین پس اتصاف ماهیتی
بشئ از ماهیات و لازم آید که ماهیت مجعول بشئ فی الجمله و اگر مجعولیت
این ماهیت نیز که اتصافست محتاج شود بمجعولیت اتصاف همین ماهیت
بوجود خود و لازم آید ترتب ماهیات غیر متناهیه در هر ماهیتی
از ماهیات و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را
موجود آن ماهیت نباشد بلکه ماهیت دیگر باشد و در تتمیم احتمال رابع
هست که ظاهرا کسی بران نرفته و آن احتمال جعل مرکب ماهیت است
مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان آن در نهایت ظهور است
و شیخ در جواب تمهید خود بهمنیار اشاره بظهور بطلان این
احتمال کرده حیث قال ان الجاعل لم یجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش
موجودا و کسی ازین عبارت اخیره و امثال این در جایی که هست
توهم نکنند قایل بودن شیخ را بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه
مذهب قایلین بمجعولیت اتصافست چه شیخ و سایر محققین حصر کنند
بجعل بسیط ماهیت و با آنکه هرگاه چنین عبارت گفته شود مراد
جعل ماهیت است و اشاره است بانکه وجود امری نیست که
محتاج بجعلی باشد ورای جعل ماهیت بلکه همین که ماهیت مجعول شد
بهمین مجعول شدن موجود میشود پس در موجود گردانیدن ماهیت
همین کافیست که ماهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون
صادر گردد لا محاله واقع شود در خارج و همین است معنی وجود در خارج
معنی موجود بودن اوست در خارج فصل سیم از باب سیم
از مقاله دویم در بیان کیفیت صدور معلول از علت صوفیه برآنند
که صدور معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبه وجود معلول
و تطور وی بطور معلول و از اینجا مشتعل شده اند بوحدت وجود

وبانکه وجود حقیقت واحده است ساری در جمیع موجودات
و ماهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریات و حقایق موجودات
همه مظاهر آن حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید
چه این مرد و شیخ اشتباه است و لا موجود الا الواحد و فهم این سخن
بغایت مشکلست و مدعی آنند که بریاضات و مجاهدات که در
میان ایشان معهود است انکشاف این معنی ممکن شود و ادراک این
معقول متعارف ایشان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن
فانی شدن سالکست از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات
و موهومات فضلا عن المحسوسات و منحصر ساختن همت و توجه
باطن بمحض عنایت الهی و مداومت نمودن بذکر قلبی و دل را
بنحوی که غیر مذکور در خاطر بهیچ وجه خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز
ملحوظ و منظور نشود فضلا عن الذاکر و چون مداومت عظیم بر این
نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و لمعه از بوارق
ربانیه ساطع گردد که بان نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهد
شود چنانکه بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد و ما حسن
ظن اعتقاد کرده ایم بامکان صدق این دعوی نه بر نهجی که از
کتب و رسایل این طایفه مفهوم توان شد چه این معنی گفتنی
و نوشتنی نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن این معانی
بیان حقیقت آن نبوده بلکه مقصود اعانتی بوده که سالک
مستعد را ازین گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخباری
بوده که موجب تهییج اشواق صاحبان اذواق تواند گشت
زنهار که بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشوی و انکار ایشان را
نیز بر خود لازم نشمری که اگرچه در میان این طبقه مبطلان
بسیار اند لیکن محققان نیز بسیار اند و ابتغاء نفس حقیقت است
که مبادا آن بر حق باشد بلکه حسن ظن باکابر قوم را بر خود

لازم سازد که شاید از برکت حسن ظن بهره مند گردی و موجب دریافتن
عنایت الهی و انفتاح ابواب سعادت سرمدی گردد و بباید دانست
که مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شد نه نوریست از خارج
بلکه همان نور است که حق سبحانه آنرا در انسان تعبیه کرده و غرض
از ریاضت بطریق مذکور تصفیهٔ آن نور است و تجلیهٔ وی از
کدورات طبیعیه و حسیه و خیالیه و وهمیه و چون آن تصفیه و تجلیه
بر نهج صواب بعمل آید بعد از آنکه مرتاض بریاضات علمیه و معتقد
اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوه نوری شود بالفعل
که بآن نور همه چیزها دیده شود و همه چیزها بعینه کما هی اللهم بلغنا الی
ذلک المقام العالی باخراجنا عن هذا المنزل الفانی وامثاله و چون چنین
دانستی منافاتی میان الخ در مقام مذکور شد و میان آنچه سابقا
در مقدمهٔ کتاب بعین گذشت نیابد و خیالات اشاره بآن شد که آن
آنست که مراد ایشان از وحدت وجود رمزیست از کیفیه صدور
و شدت ارتباط معلول بعلت و قیومیه علت مر معلول را مثلا
اگر کسی گوید که حرارت نار است تنزل کرده و ثبت مائیت متطور
بطور رطوبت شده و در حقیقت نار و حرارت از سنخ واحدند و
نبت و مائیت از جوهر متحدند هر آینه معلومست که مراد قایل آن
قول چیست و جمعی از تفتیش کنندگان طریقهٔ تصوف که در
طریقهٔ نظر نیز خالی از تحقیقی نیستند تصحیح وحدت وجود چنین
نموده اند که چنانکه حقیقه کلی را نسبت بتعینات افراد در سه
گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لا تعین و باین اعتبار وی را
مادهٔ عقلیه گویند و در خارج موجود نتواند بود و دوم
بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص است سیم لا بشرط تعین
و عدم تعین و باین اعتبار وی را کلی طبیعی گویند که نزد محققین

جزو تشخص است و موجود بعین وجود شخص که همچنین حقیقه وجود را
که منشأ انتزاع مفهوم وجود عام بدیهیست نظر بتعینات هیات
بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم تعینه و عدم تعین مطلقا
و آن حقیقه واجب الوجود است نزد حکما دوم لا بشرط تعینی
از تعینات هیات و عدم آن و آن حقیقه واجب الوجود است
نزد صوفیه سیم بشرط تعینی از تعینات هیات و باین
اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات پس حقیقه هر ممکنی
عبارتست از حقیقه وجود مخلوط شده با تعین هیته و چون آن
حقیقه لا بشرط اعتبار کرده شود عین حقیقه واجب الوجود باشد
و چون با لتعین اعتبار کرده شود عین حقیقه ممکن پس موجودیت
حقیقه ممکن بعین حقیقه وجود باشد و تعین ممکنی که هیته عبارت
از وست امری باشد اعتباری که عارض حقیقه وجود شده باشد
و این توجیه اگرچه بوجهی قریبست اما بوجهی دیگر در نهایت
بعد است چه کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج
مگر با ضم تعین و محتاجست هر آینه بضم تعین تا موجود تواند شد
بخلاف حقیقه وجود که بنفس ذات خود موجود است و مستغنیست
در وجود از عروض عوارض و تعینات و امثال آن پس
چگونه معروض تعین ممکنی تواند شد پس توجیهات اولی در توجیه
کلام صوفیه آنست که ما اشاره بآن کردیم طریقه دیگر در توجیه
کلام صوفیه طریقه ذوق المتالهین است و آن چنانست که گوییم
شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام بدیهیست
که امریست اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی
را قیامی نیست در خارج بهیات بلکه موجودیت هر شی بودن
اوست بحیثیتی که منشأ انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقتی

منشأ انتزاع وجود بنفس ذات خود شوانند شد مگر حقیقت واجب الوجود
وسایر حقایق منشأ انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط
خاصی بحقیقت واجب الوجود پس حقیقت وجود اعنی ما به الموجودیة
در همه موجودات یکی بیش نیست و آن حقیقت واجب الوجود است و بنا
برین توجیه حقیقت وجود واحد بیش نیست و حقایق موجودات متکثر و ظاهر
از کلام صوفیه است که حقیقت موجودات واحد بیش نیست مگر اینکه مراد
این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریقه ذوق المتالهین نیز
موجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی آنست که بنفس حقیقت خود
موجود باشد و آن نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق موجودات
اعتباریه اند چه موجودیة آنها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت
وجود و اما طریقه حکما در کیفیت صدور آنست که گویند واجب
الوجود تام است و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که
وجود و کمالات وجودش با تمام در وجود از خود بالفعل حاصل
باشد و مشکل بهیچ امری که خارج از خود باشد نباشد و هیچ جز از حسن
وجودش نیز حاصل برای غیر او نباشد و اینچنین موجود منحصر است
در واجب الوجود چه هر موجودی غیر واجب الوجود یا کمالات
وجودش بالقوه است و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا
و یا کمالات وجودش در وقت حاصلست بالفعل لیکن از غیر نه از خود
مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصلست از غیر و حسن
وجودش حاصلست برای غیر چه هر کدام متعدد اند یا بالنوع یا
بالتشخص و مراد از فوق التمام موجودیست که با وجود تمامیت
وجود غیر و کمالات وجود غیر نیز فایض از و باشد که آن که
وجود و کمالات وجود از و بسر آمده و بدیگران رسیده
و انحصار اینچنین وجود در واجب الوجود ظاهر است بس

وجودات

وجودات و کمالات وجودات جمیع ممکنات رشحیست و ترشحی
بالتشبیه از وجود فوق التمام واجب الوجود و تحقیق تفصیل این
طریقه آنست که فاعل هرگاه تام القدره و الفاعلیه باشد و غیر
محتاج بمعاون و آلت هر چه را تصور کند و اراده تامه اش
تعلق بان گیرد در آینه لوح خارج و صفحه نفس الامر نقش پذیرد
و چون نظام کلی و ترتیب جملی موجودات من الازل الی الابد که
هر آینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت محضست در ازل معلوم و متصور
واجب الوجود تعالی شانه بوده و اراده کامله اش بتفاصیل اجزا
و جزئیات نظام خیر کلی نیز و قته تعلق گرفته لهذا بر طبق اراده
تامه اش در خارج ارتسام پذیرفته و نظر دقیق اقتضای آن کند
که نسبت ظرف خارج و نفس الامر بواجب الوجود چون نسبت
ظرف ذهن باشد نظر بما و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود مر
حقایق و اعیان موجودات را در خارج چون نسبت تصور
کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن و بنا بر این ظرف
خارج نیز که ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه و از اینجا
سر وحدت وجود بنحوی که خاطر فاتر این کمینه بان مشتاق شده
مفهوم مستعدین تواند شد چه نسبت حقایق موجودات بحقیقه واجب
نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزای تحلیلیه اند بماهیة
نوعیه بسیطه و مؤید اینست آنچه از بعضی اکابر بنظر رسیده
که وجود واجبی عین وجودات همه موجودات است نه عین وجود
هر یک از موجودات ع قلم اینجا رسید و سر بشکست
فصل چهارم از باب سیم از مقاله دویم در بیان صادر
اول و اشاره بترتیب موجودات حکما چنانکه سبق ذکر یافت
گفته اند که از واحد حقیقی که همچنانکه گذشت در و بیش نه حقیقی و نه

اعتباری صادر نتواند شد بالذات در مرتبهٔ واحده مگر واحدی
چه لابد است هر علت را نظر بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود
وی بخصوص تواند شد از میان سایر معلولات ممکنة الصدور و
آن خصوصیت در واحد حقیقی نه جزو ذات تواند بود و نه عارض ذات
والا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات باشد و آن خصوصیت
عین ذات نظر بدو معلول نتواند بود والا لازم آید که اخصیته
در معلول نبوده باشد و با خصوصیت شرکت باشد و این هر دو خلاف
مفروضست و با خصوصیت نظر بهر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر
بیکی بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و این ممکنست و واقع پس
ثابت شد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات جز معلول واحد
و چون ثابتست که واجب الوجود واحد حقیقیست پس معلولی که
در مرتبهٔ اول صادر شود از وی باید که ماهیة بسیط باشد مجرد خارج
و باید که محتاج نباشد وجود او یا تقوم او بوجود معلولی دیگر
والا آن معلول دیگر صادر اول بوده باشد لوجوب تقدم
المحتاج الیه علی المحتاج و امثال این معلولی در میان معلولات
ممکنه جوهر عقلی تواند بود و بس چه عرض مطلقا محتاجست در
تقوم بجوهر و از انواع جوهر جسم مرکبست و محتاجست از ماده
وصورة وصورة محتاجست در تعین بماده و ماده محتاجست
در قوام بصوره و نفس محتاجست در فیضان و حدوث باستعداد
بدن یا باستعداد ذاتی فطری مانند نفوس فلکیه و یا باستعداد
تجددی مانند نفوس بشریه پس هیچکدام از مقولات عرضیه و انواع
جوهریه صادر اول نتوانند بود مگر جوهر عقلی پس لابد است
که صادر اول جوهر عقلی باشد و چون عقل اول صادر شد کثرت
پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور بالذات

وبیان حصول کثرت آنست که عقل اول را انحاء هویة مخصوصه ایست
١٠٧ که از وی گاهی تعبیر بوجود خاص کنند و صادر اول بالحقیقه اوست
و لازم آن شد او را انحاء ماهیة کلیه و ثابت شود مر ماهیة را قیاس
بوجود او امکان و مر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر و چون
آن هویة مخصوصه مجردیست قایم بذات ثابت شود مر او را تعقل
ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل شود شش امر که دو
از ان امور مقوم ذات اویند که وجود باشد و ماهیت و این دو
بحسب خارج متحدند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حال
اوست قیاس بذات خود و آن امکانست و تعقل ذات خود
و دو امر دیگر از ان امور ستة حال اوست قیاس بعلت خود و آن
وجوب غیریست و تعقل او مر علت خود را و شک نیست که
حالی که ثابتست مر او را قیاس بعلت اشرفست از حالی که ثابتست
بذات خود پس صادر شود بواسطت این دو حال از مبدأ اول دو
معلول دیگر که یکی عقل ثانی و دویم فلک اول و شک نیست که
عقل اشرفست از فلک پس مناسب آنست که اشرف بواسطت
اشرف صادر شود و ادون بواسطت ادون و حالی که واسطه
وجود فلکست مشتمل بر دو جهتست یکی تعقل و دویم امکان
و شک نیست که تعقل اشرفست از امکان و فلک مرکبست
از ماده جسمیه و نفس فلکیه که صورة اوست و صوره اشرفست
از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف و ادون بادون و
این امور و احوال که لازم افتاده مر معلول اول را اگرچه
امور خارجه نیستند لیکن امور نفس الامریه اند که جهات علیه
و اقتضا بامثال این امور مختلف تواند شد پس واسطه
صدور معلولات متعدده توانند شد و چون لوازم معلول اول اند

پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم صدور کثرت در مرتبه
واحده از واحد حقیقی بشد بلکه جعل لوازم بالتبع و بالعرض جعل
ملزومست و مجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم این لوازمست
و باین قیاس صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث
و از عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع و از عقل رابع
فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس فلک خامس و عقل
سادس و از عقل سادس فلک سادس و عقل سابع و از
عقل سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن
و عقل تاسع و از عقل تاسع فلک تاسع و عقل عاشر صادر شود
و از عقل عاشر بنوعی از حرکات افلاک ماده کلیات عنصریه
که قابلیت مر استعدادات مختلفه متجدده را و بحسب استعدادات
مختلفه صور عنصریات را از بسایط و مرکبات و باید دانست
که از وجوب استلزام کثرت معلولات مر کثرت جهات
علت را لازم نیاید وجوب استلزام کثرت جهات علت مر کثرت
معلولات را چه موجبه کلیه کنفسها منعکس نیست تا لازم آید که
از عقول مترتبه بحسب گذشته که در مرتبه هر کدام متحقق شود
معلولات کثیره از و صادر گردد و لازم آید که عدد عقول
و افلاک غیر متناهی باشند و نیز عدم لزوم آنست که عقول
مختلفة الحقیقة نیستند تا لازم آید که مقتضای هر یکی مقتضای
دیگری بشد و نیز باید دانست که قول بوحدت صادر اول
و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی منافی نیست
وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست و منافی تعلق باراده و
اختیار واجب تعالی ندارد بسبب آنکه اراده جزافیه و ترجیح
بلا مرجح چون باطلست پس تعلق اراده و اختیار بالمتعینات

مباحث

مباحث بخصوصیتی که مرجح تعلق تواند شد و هر کس از متکلمین
104 که درین مسئله و در امثال این مسئله از مسایل دیگر منازعه و
مناقشه کرده بنا بر توهم منافاتست و قول باراده جزافیه و
تجویز ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین
و نیز قول بوسایط منافات ندارد با توحید افعال و تخصیص ایجاد
بموثر حقیقی نیز ندارد چه علت متوسطه مفید وجود و موثر در
ایجاد نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت
بعیده بسوی معلول و لهذا قاطبه محققین و حکما متالهین
با قول بوجوب وسایط مصرحند باینکه لا موثر فی الوجود الا الله
و انچه در احادیث طاهرین وارد شده که اول ما خلق الله
العقل اشاره بترتیب مذکور تواند بود که هم اشاره بعقل
اول بشد چه مراد از عقل اول و روح کلی تواند بود چنانچه سابقا
بیان کردیم و بعد ازین نیز خواهد آمد که مرتبه وجود خاتم النبیین
صلی الله علیه و آله الطاهرین متصلست در سلسله عودی
بمرتبه وجود عقل اول در سلسله بدوی پس دور نیست
که عقلی و روحی اشاره بعقل اول بشد و نیز چون عقل اول
واسطه فیضان علوم و کمالاتست بالواح قابلیات ماتحت
خود هر آینه مناسب بشد تعبیر از و بقلم کردن بلکه لوح ظرف
خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب
موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی
که منتقش شدند بوساطت قلم عقل درین کتاب هرگاه کاتب
واجب الوجود بشد قلمش اگر عقل مجرد بوجه استبعاد چه قلم
در خور دست کاتب بمنزله بشد و دست قدرت الهی را قلمی جز
عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین و القلم و ما یسطرون را

بعقول فعاله و ملائکهٔ مجرده تاویل کرده اند و قرینهٔ جمع از وی العقول
موید این تاویلست و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل برین
که مراد از قلم در اینجا عقلست و عقل اصل و اول مخلوقاتست
آنست که در بعضی از اخبار وارد شده که اول ما خلق الله العقل
و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی دیگر آمده که
اول ما خلق الله جوهریست که چون مخلوق شد نظر کرد خدا تعالی
باو بنظر هیبت پس از هیبت خدا تعالی گداخته شد و گرم گردید و
از وی کفی بهم رسید و دخانی بر خواست پس آفرید از دخان آن
سماوات و از کف آن زمین را پس مجموع این اخبار دالست
برانکه مراد از قلم و عقل و جوهر که اول مخلوقات اند شئ واحد
باشد و الا تناقض لازم آید و بدانکه قول بتعیین عدد عشره
در عقول مجرده مجزوم به کلامی نیست بمعنی که قایل بامتناع
زیاده برین باشند بلکه قول بعشره بنا بر آنست که دلیل دلالت
بر همین عدد کرده چنانکه سابقا اشاره بان شد پس تواند بود
که عدد عقول طولیه بیشتر ازین باشند بمعنی که ما بین عقلی
که مبدا فلک اولست و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند
و شیخ در اشارات بطریق شک گفته که من الضرورة ان
یکون جوهر عقلی یلزم عنه جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه
در شرح فرموده که این کلام دالست برانکه شیخ جازم نیست
ببودن عقل اول مبدا فلک اول اذ لا سبیل الی ذلک بلکه
حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی
اعم از انکه اول جواهر عقلیه باشد یا غیر آن بلکه اگر فلک اول
فلک ثوابت باشد چنانکه مذهب بعضی از اقدمین است پس مصدر وی
عقل اول نتواند بود بنا برانکه در عقل اول کثرت جهات بمرتبه

نیز

نیز بسبب کثرت است و جمیع ثوابت بآن توان داد بلکه بنا برین باید
مصدر فلک اول عقلی خواهد بود بعد از عقل اول الا شئ کلام المحقق
و این سخن دلالت کند برانکه عقل دویم مصدر فلک ثوابت
تواند شد و کثرت حاصله در مرتبه دویم وفا بکثرت ثوابت
تواند کرد و این معنی بعید نیست چه محقق خود بیان فرموده که
هرگاه در مرتبه دویم دو معلول باشد و تجویز نکنیم که از اسافل
بوساطت عالی معلولی صادر شود در مرتبه سیم دوازده
معلول متحقق تواند شد و اگر تجویز کنیم اضعاف مضاعف خواهد
شد بیانش آنست که هرگاه از واحد حقیقی مانند آ صادر شود
معلولی مانند ب و این اول مراتب معلولات باشد پس تواند
که از آ صادر شود بوساطت ب معلولی مانند ج و از ب تنها
صادر شود معلولی مانند د پس در مرتبه دویم دو معلول
باشند باهم و اگر تجویز کنیم که از ب بوساطت آ نیز معلولی
صادر شود در مرتبه دویم سه معلول باهم باشند پس اگر
در مرتبه دویم همان دو معلول اعتبار کنیم پس که از آ ب ج د
باشند تواند بود که از آ صادر شود بتوسط ج تنها معلولی
و بتوسط د تنها معلولی دیگر و بتوسط ج و د هر دو باهم ثالثی
و بتوسط ب رابعی و بتوسط ب د خامسی و بتوسط ب ج د
سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط
ج د تاسعی و از ج تنها عاشری و از د تنها حادی عشری و از
ج د باهم ثانی عشری و این مجموع در مرتبه سیم باشند و اگر تجویز
کنیم صدور از سافل را بتوسط عالی و اعتبار کنیم ترتیب
را در متوسطات که فوق واحدند هر آینه حاصل در مرتبه
سیم اضعاف مضاعف آن خواهد شد و این وجهیست که در هر کدام

از معلولات سه گانه اعنی ب که در مرتبه اول وج د که در مرتبه
دوییم واقعند کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کرده بودیم
اعتبار نکنیم واگر اعتبار کنیم و ترتیب و توسط را نیز در میان
اعتبار کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبه سیم که مرتبه فلک ثوابت
هر آینه از حد ضبط بیرون خواهد بود و پس متفرع نشود بر سخن شیخ
اشراق بر مشائین که در مرتبه عقل دوییم گذشت که وفا بعدد
کثرت ثوابت نکند متحقق نیست **فصل پنجم** از باب سیم از
مقاله دوییم در سبب اختلاف صور عناصر اربعه و بیان اسباب
امتزاجات که مبادی ترکیب مرکبات است شیخ ابو علی سینا
نقل کرده در شفا از جماعتی منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت
فلک مستدیره است واجب است استداره و اختلاف اوضاع
او نسبت بجسمی که ساکن در جوف فلک پس لا محاله با جسم
مذکوره واضح شود و موجب تسخین او شده مستحیل بنار گردد
و اجزا از جسم مذکور دور باشد از فلک و در حوالی مرکز واقع
باشد بسکون خود بماند و مایل ببرد و کثافت شود تا آنکه مستحیل
گردد بارض و اجزا از جسم ما بین نار و ارض واقع شود
آنچه در یلی نار است حار باشد لیکن حرارتش کمتر از حرارت نار
و آنچه در یلی ارض است کثیف باشد کثافتش اقل از کثافت ارض
و قلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت باشند
پس مایلی نار حار رطب بود و آن هوا باشد و مایلی ارض بارد
رطب و آن آب باشد و سبب تکون عناصر همین باشد و بعد از
نقل کلام حکم کرده بعدم صحت این کلام بنا بر آنکه لازم آید که
جسم مذکور اولا بدون صورة نوعیه موجود باشد و بعد از آن
بحرکت و سکون اکتساب صور نوعیه کند و این محالست چه جسم

بجود صورة جسمیه موجود نتواند بود چه جسم مطلق نیز از فصل
و وجود جنس بدون فصل محال باشد و حق آنست که چنانکه وجود
ماده عناصر از عقل عاشر است بمعاونت افلاک صور عناصر
نیز فایض باشد برین ماده از عقل عاشر بمعاونت افلاک بجمیع
که چهار فلک از جمله افلاک و یا چهار جمله از مجموع افلاک و یا
یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور اربعه
عناصر بوده باشد و وجهی که جماعت مذکوره بجهت حدوث صور
عناصر گفته اند سبب تخصیص عناصر باشد باحیاز و امکنه مخصوصه
چه بودن حار در حیزی که یلی حرکت باشد که محل مستحفظ او
تواند بود انسبست و بودن بارد در حیز سکون که مستحفظ
اوست اولی و در کتاب مبدأ و معاد گفته که چون اجرام اسطقسیه
کاین فاسده است واجبست که مبادی قریبه آنها قابل تغییر باشد
و عقل شاهد است که آن باشند و اسطقسات در ماده مشترکند
و در صور مختلف پس واجبست که اشتراک ماده تابع امری
باشد مشترک از فلکیات و آن اصل حرکت مستدیره است
چه افلاک مع اختلافها مشترکند در حرکت مستدیره و
اختلاف صور تابع باشد مر اختلاف قوای محرکه افلاک را
چه هر فلکی را حرکتی مختص بحسب خصوصیه جهة و سرعت
و بطوء که آن خصوصیه مستند است بخصوص قوه محرکه و چون
بقای ماده بدون صورتی از صور ممکن نیست پس قوام
ماده تنها بطبیعت مشترکه فلکی نباشد و چون ماده بالزمان
متقدمست بر هر صورتی که بالفعل متقوم بآنست بنا بر حدوث
صور عناصر پس صورة نیز تنها مقوم ماده نتواند بود پس
قوام ماده از مجموع امرین باشد یعنی از طبیعه مشترکه فلکیه
و از طبیعه مطلقه صور مختلفه و اما سبب امتزاجات بر

دو گونه است یکی اختلاف نسب عناصر بسماویات مانند محاذات
شمس با موضعی از ارض که مقتضی اضائت آن موضع است و توسط
اضائت مقتضی سخونت و توسط سخونت مقتضی تخلخل یا اصعاد
جسم متسخن که موجب خروج از مکان طبیعیت و ممزوج شدن
او با غیر خود و سبب دوم قوی و هیآت طبیعیه که فایض میشوند
از سماویات بر طبایع و صور و نفوس که موجب تحریک اینها
شوند مر مادهٔ خود را و مادهٔ غیر خود را و سبب گردند
مر امتزاج بعضی از اجسام را با بعضی دیگر چنانکه معلومست
از قوای غاذیه و سبب حدوث مزاج گردند و مزاج با نجه
بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد موجب تفاوت در کمیات
و کیفیات عناصر و موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد
و موجب استعدادات مختلفه صور مرکبات متخالفه از واهب الصور
فایض شود **فصل ششم** از باب سیم از مقالهٔ دوم در بیان
آنکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات عقل
عاشر است که او را عقل فعال نیز گویند سابقا بثبوت پیوست
که نفوس ناطقه با کثرت افراد متفقة الحقیقه اند پس بنا بر کثرت
افراد فیضان آنها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد
حقیقیست در مرتبهٔ واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی
صدور ایشان بر ترتیب که بعضی علت بعضی باشند نیز نتواند
بود و الا تشکیک در ذات لازم آید بسبب آنکه علیه در
همه افراد چون علیت علیه در و مستلزم تشکیک با قدمیة باشد
بخلاف آنکه افراد مختلفة الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور
نفوس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود بنا بر آنکه نفس اشرف
از جسمست و شریف معلول خسیس نشاید و همچنین صدور نفوس

ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر آنکه جهات و معانی
حاصله در معلول اول که سبب صدور کثرت ازو تواند بود
اگر مختلفة الحقیقه باشند مقتضای هر کدام مخالف مقتضای دیگری
خواهد بود و لازم آید که نفوس ناطقه نیز مختلفة الحقایق باشند
و اگر آن جهات و معانی متفقة الحقیقه باشند متعدد نتوانند بود
بسبب آنکه کثرت و تعدد در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر
بسبب ماده و عوارض مادیه که در معلول اول مفقود است
و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچ یک از عقول که
بعد از عقل اولند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه درجات
همه آنها اگر چه ماده متحقق شده بنا بر مصدریت هر یک از آنها
مر فلکی را از افلاک لیکن چون مادهٔ فلک قابل کون و فساد نیست
سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل عاشر که مصدر
مادهٔ کائنات است پس نوع نفس ناطقه ازو بهر جهت واحده که صادر
شود متکثر الافراد تواند شد بسبب مواد مختلفة الاستعدادات
که امزجهٔ متخالفه موجب آن باشد پس ثابت شد که علت فیضان
نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تشخص هر نفس
مستفاد است از مادهٔ مستعد شده باستعداد خاص که
بدن عبارت ازوست و پوشیده نماند که دلیل مذکور دلالت
کند که مبدأ فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد که مبدأ مادهٔ کائنات
نیز باشد تا مهیا شود او را افاضهٔ نوعی متکثر الافراد پس هرگاه
ثابت باشد بدلیلی علیحده وجود مبدأ عقلی بجهت هر فلکی ثابت
شود که عقل مفیض نفس ناطقه عقل عاشر باشد اما با قطع نظر
از دلیل علیحده باین دلیل توان ثابت کرد که هر فلکی را
مبدأ عقلی باشد و عقل مذکور عاشر آنها باشد یا نه نظر دقیق تقاضا

کنند که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب مبدأ و معاد کرده بیانش آنست
که هر گاه عقل مذکور مبدأ ماده کاینات باشد باید که مرتبه وجودش
که با آن علت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک
باشد تا میسر شود اورا افاضه نفوس ناطقه متکثره چه اختلاف
استعداد ماده کاینات که سبب تکثر اشخاص نفس ناطقه است
باعانت سماویات حاصل شود چنانکه در انبعاث اسباب
امتزاج دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که آخر
افلاکست پس معلول اول نتواند بود و بنا بر آنکه افلاک دیگر
پیش از او موجود باشند و معلول فلک نیز نتواند بود بنا بر
آنکه اشرفست از فلک پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش
با وجود فلک دیگر باشد و نقل کلام در آن عقل کنیم تا منتهی شود
بعقلی که وجودش با وجود فلک اول باشد و با فلک اول معلول در مرتبه
عقلی باشند که معلول اول و اول عقول تواند بود پس ثابت
شود وجود عقول عشره بترتیب مشهور و چون ثابت شد که مبدأ
نفس ناطقه عقل عاشر است ثابت شد که مبدأ جمیع انواع
کاینات متکثره الافراد نیز عقل عاشر است بجهات متکثره
متخالفه که لاجرم حاصل شده در مرتبه عاشره و باختلاف
استعدادات ماده قابله پس اختلاف انواع مستند باشد
باختلاف جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعداد
و چون نفس ناطقه اشرف انواع کاینات مستند باشد بجهتی که اشرف
جهاتست و سایر انواع مرکبات بسایر جهات پس ذو عنایت
بترتیب و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کاینات نیز که به
اصطلاح اشراقیین رب النوع عبارت از آنست عقل عاشر
باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوعست بجهتی از جهات که حاصلست

مراورا

مراورا از ترتیب معلولات مجرده و مادیه طولیه و عرضیه که معتقد ایشانند
بر او و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه عاشره ۱۰۸
که ارباب انواع باشند نشود **فصل هفتم** از باب سیم از مقاله
دویم در بیان سبب حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم
سابقا دانسته شد که سبب حاجت ممکن بعلت امکانست چنانکه
مذهب جمهور حکما و محققین متکلمانست نه حدوث چنانکه مذهب
جمعی دیگر از متکلمین است و مراد از آن علت مفید وجود و مرجح
اوست بر عدم و سبب احتیاج باین علت چیزیست که طبیعت
امکانست خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم چنانکه دانسته شد
و مراد از حادث در این مقام آنست که وجودش مسبوق باشد
بزمانی که عدم سابقش متحقق در آن زمان باشد مانند حوادث
یومیه و مراد از قدیم آنکه نه اینچنین باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق
باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر حدوث و قدم ذاتیست
که ما در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باین معنی
حادث بآن معنیست [illegible] و جمیع ممکنات حادث شدند بآن معنی نه
باین معنی و باین معنی منقسم شوند بحادث و غیر حادث خواه
غیر حادث باین معنی را قدیم نام کنند و خواه نه پس جمیع ممکنات
خواه حادث و خواه قدیم متساویند در حاجت بعلت مفید
و مرجح وجود و حادث را با حاجت بعلت مفیده حاجتی دیگر
نیز هست بعلت محدثه اعنی علتی که سبب باشد در اینکه علت مفیده
ترجیح دهد وجود اورا بر عدم در خصوص این جزو زمان دون
جزوی دیگر سابق بر آن و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص
وقت چنانکه اگر علت مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی
نظر بخصوص وجود دون عدم و شک نیست که این حاجت دویم

مگر قدیم را لاتحه نباشد چه اگر قدیم چون پیش از زمان وجودش زمانی
نیست لهذا از علت محدثه مستغنیست و عادت علما جاری شده که علت
مرجح اصل وجود را علت مبقیه گویند بنا بر آنکه اگر در بقا نیز محتاج
باوست و علت مرجح خصوص وقت را علت محدثه بنا بر آنکه حادث
باو مختص بوقت حدوث است و پس واضح شد که علت محدثه موجب
ی محدثه واجبست حدوث او در وقت حدوث معلول چه اگر
پیش از وجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت تامه چه مفروض
آنست که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیه حاصل باشد و باقی نماند مگر
امری که مخصص وقت حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از وقت
حدوث موجود باشد و معلول موجود نباشد لاجرم تخلف لازم آید پس
واجبست اختصاص وجود علت محدثه بوقت حدوث معلول و چون
نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل لازم آید پس لابدست
که علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقت معین امری
باشد که حدوثش محتاج نباشد بعلتی و آن امری تواند بود که حادث باشد
بوجهی و ثابت باشد بوجهی و آن امر حرکتست چه حرکت از جهة ذات
و هیئة ثابتست و از جهة نسبت بحدود مسافه متجدد و حادث
پس لابدست در حدوث حوادث از حرکتی که پیش حادث
نباشد بحدوث تا که مراد است در این مقام اگر چه حادث باشد بحدوث [illegible]
که مراد است در مسئله حدوث و قدم عالم و آن حرکت فلکست
پس علت و سبب حدوث حوادث حرکت فلک باشد و سبب
حرکت فلک تواند که حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع
شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم شوند و تخلف معلول از علت
تامه لازم نیاید و بباید دانست که حرکت فلک که علت محدثه
و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود

که حادث را ماده یا موضوعی باشد که استعداد وی مر حدوث حادث
۱۰۹ را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود و چون
استعداد ماده یا موضوع تمام شد فیضان وجود آن حادث بر آن
ماده یا موضوع از مبدء وجود واجب گردد پس تمام شدن استعداد
و قابلیت علت قریبه تخصیص وجود حادثست بوقت حدوث
و حرکات و اوضاع علت بعیده اند پس همچنانکه وجود حادث
مسبوقست بوجود حرکات و اوضاع مسبوقست بوجود ماده
یا موضوع نیز و اینست معنی قول حکما که هر حادث مسبوقست بماده
و مده چه مراد از مدت زمانست که مقدار حرکت فلکست و مراد از ماده
اعمست از ماده بمعنی هیولا و از موضوع **فصل هشتم** از باب سیم
از مقاله دوم در بیان آنکه علیت واجب الوجود مر اشیا را چه حرکات
ارادی فاعلیت بدانکه کافه علما بعد از آنکه متفقند در آنکه
فاعلیت خدا تعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق
حکما و محققین متکلمین در آنکه علم و اراده در واجب تعالی چون
سایر صفات عین ذاتست نه زاید بر ذات و بعد از اتفاق
در آنکه فاعلیت خدا تعالی نه بنا بر غرضی یا منفعتی یا کمالی یا اولویتی است
که عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علوا کبیرا مختلف شده اند
که آیا تواند بود که خدا تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از امور
مذکوره نه برای خود بلکه بجهة ایصال نفع بغیر کند یا نه حکما بر آنند
که با وجود اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه و اکمل جهات ایصال
نفع بغیر منزهست از قصد بسوی آن چه صدور قصد نتواند بود
مگر نظر بامری که نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل با آن کامل باولویتی
و کامل شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد مستجمع

علت حقیقیه از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود
نتواند بود چه کمال معلول هر آینه از علت حاصل میشود پس چگونه متحمل علت
تواند بود بلکه قصد از فاعل بالاراده صادر تواند شد که علت حقیقیه
و فاعل حقیقی معلول نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده کند تا مستعد شود
مر فیضان وجود معلول را از علت حقیقیه و فاعل حقیقی مانند طبیب
که بدن مریض را مهیا کند بجهة فیضان صحت از واهب الصحة والحیوة
و مانند نجار که مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورت سریر از
واهب الصور و بالجمله هر فاعل بالاراده باراده خواند فاعل
حقیقی معلولات خود نباشند بلکه فاعلیة این فواعل بالحقیقه تحریک
ماده بشی میشود پس صدور قصد از این فواعل متصور شود نه از
فاعل حقیقی و اراده در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بالقصد
پس واجب الوجود فاعل بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین
جمیع علل حقیقیه متوسطه از عقول مجرده و نفوس فلکیه و جمهور
متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی
غرض از افعال الهی کنند تا استکمال واجب بغیر لازم نیاید
و واجب نیز ندانند اشتمال افعال الهی را بر جهات حسن و مصالح
بنا بر آنکه قایل بحسن و قبح عقلی نیستند پس برایشان لازم آید
که واجب الوجود عابث باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله
اثبات اغراض کنند و فعل الهی را معلل بغرض دانند و اغراض
را بغیر راجع دارند و منع کنند که فعل بجهة ایصال نفع بغیر
مطلق مستلزم استکمال باشد و تحقیق مقتضی آنست که مذهب ایشان
بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و
حکم دانند و نزاع در آنکه مصالح و حکمی که عین اغراضست معتزله

بآن قایلند مقصود است یا مرضی لفظی محض میشود چه معتزله در اصطلاح
خود قصد را تخصیص نمیدهند باآنچه حکما مخصوص باو دارند و حکما بنابر
تخصیص اصطلاح کنند قصد الهی را برضا و تابع ابن المحقق مذهب
جماعتی از معتزله دارد که قایلند بایجاب فی الجمله و بانکه اراده مطلقا
موجب فعلست و فعل تا واجب نشود موجود نشود تا منافی قول
حکما که افعال الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود دانند
نباشد و نزاع معنوی متحقق نشود **فصل نهم** از باب سیم
از مقاله دویم در بیان عنایت و تدبیر الهی و بیان آنکه موجودات
واقعه بر اتم وجوه علمیه نظر بنظام کل حکما گفته اند که چون ثابت
شده که افعال الهی مبنی بر قصد نتواند بود و واجب الوجود
و علل عالیه فعل را بقصد غایتی و غرضی که مترتب شود بر فعل نخواهند
کرد و ایصال نفع بسافل منظور عالی نتواند بود و حال آنکه
موجودات واقعه باتم وجوه احکام و اتقان و جهات نفع و
خیر بحدی که ناظر در آن و واقف بر آن شک نکند که وقوع موجودات
بر وجوه واقعه مبنیست که برای ترتب آثار نفع و جهات خیر
که مترتب شده آن آثار و جهات بر آن موجودات و اشتمال موجودات
بر این آثار غریبه و تدابیر عجیبه بمجرد اتفاق بالضروره نتواند بود
پس واجبست که صدور موجودات از واجب تعالی بطریق عنایت
بوده باشد بیانش آنست که واجب الوجود خیر محضست بنابر آنکه
خیر فعلیت و تمامیت وجود و کمالات وجود است و لهذا گفته اند
الخیر هو ما یتشوقه کل شی و یتم به وجوده و ظاهر است که هر چیزی
مشتاق و خواهان تمامیت وجود و فعلیت کمال وجود خود است
پس خیر مطلق تمامیت و کمالیه وجود باشد و در مقابلش شریت
که نقص وجود و نقصان کمال وجود پس شر راجع شود بعدم یا عدم

ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات وکمال وی باشد و واجب الوجود
عین وجود تام بالفعل کاملست هم بحسب ذات وهم بحسب کمالات
ذات بجهتی که امکانی وبالقوه وعدمی بوجهی از وجوه در وی متحقق
نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از واجب
الوجود خیر محض نتواند بود و هرچه خیر محض باشد صادر نتواند شد ازو
مگر خیر محض بسبب آنکه جهة صدور شر که عدمست در وی متحقق نیست
تا بآن جهة شر ازو صادر تواند شد بلکه موجود تام خود مستوجب خیریت
وعدم شریت صدور شر ازو ممکن نیست وظاهر است که سبب و
نظام کل اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع نیست مگر واجب الوجود
اگرچه بعضی از موجودات بسبب و واسطه وجود بعضی دیگر اند
اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود پس نظام
کل خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لا محاله مشتمل باشد بر خیرات و
منافع مذکوره و مصالح و حکمتهای متحققه بر وجهی که اتم از آن ممکن
نیست چه امکان نظامی اتم ازین نظام واقع باطلست بنابر آنکه
لازم آید که این نظام موجود ناتمام باشد و چون ناتمام باشد لا محاله
شر باشد و چون شر باشد صدورش از واجب الوجود ممتنع باشد
پس ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنابر خیریت نظام کل
باشد چه واجب الوجود خیر محضست و با وجود خیر محض بودن
فوق التمامست و معنی فوق التمام چنانکه گذشت آنست که هر چیزی
را وجودی و کمال وجودی ازو مترشح و فایض گردد و همچنین
اشتمال نظام کل نیز بر منافع و مصالح مذکوره بنابر خیریت
اوست چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیرات و منافع
باشد و شک نیست که واجب الوجود عالمست بذات خود و بآنچه
ذات او خیر محض و مبدأ فیضان نظام خیر مشتمل بر وجوه خیرات

پس لامحاله اراده ذاتیه او متعلق باشد بفیضان او و چون اراده ذاتیه
قصد نمیتواند بود بنابر لزوم استکمال چنانکه دانسته شد پس اراده
مذکوره رضا باشد و اینست معنی قول حکما که واجب الوجود فاعل بالرضاست
نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست که متعلق بسافل تواند شد
و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدأ و
معاد گفته که اگر کسی این معنی را یعنی تعلق اراده واجبی را بنظام
کل و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت قصد نام کند مضایقه در آن نیست
و این کلام شیخ موید تحقیقیست که مذکور شد و بالجمله معنی عنایت
واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدأ فیضان نظام
خیر باشد **فصل دهم** از باب سیم از مقاله دویم در ذکر بعضی از
حکمتها که مشتملست نظام کل بر آن شیخ در کتاب مبدأ و معاد گفته
که چون علم حق تعالی بنظام خیر علتیست که هیچگونه نقصی در وی نیست
و این علم سبب و علت وجود اشیاست در خارج پس نظام
وجود کل در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست
خیریتی برای کل بهتر از وجهی که واقعست کل بر آن و هر موجودی
از موجودات و قسمتهای آنچه سزاوار است مر او را اگر فاعلست
بر نحوی از انحای فاعلیة که درخور است مر او را و اگر منفعلست
بر نوعی از انفعال که سزاوار است مر او را و اگر مکانیست
در مکانی که لایق اوست و اگر زمانیست در زمانی که مصلحت
اوست و اگر قابل اضداد است مقسومست در میان ضدین
علی التسویه پس اگر متلبس است باحدهما بالفعل از شان او
تلبس بآن دیگر بالقوه و آنچه بالقوه است مستحق آنست که بفعل
آید در وقتی و بجهة هر کدام آماده است اسباب و شرایط
درخور آن و هر موجودی را که عارض شود زوال از کمال خود

بسبب قاسری هرآینه در وقوعست که بر گرداند او را بکمال او و بعد از
زوال قاسر و اسطقسات را قبول عنصر ارزانی داشت تا مهیای حصول
مزاج باشند و بسبب حصول مزاج آماده صور مرکبات شوند و ممکن
شود بقای کائنات بحسب نوع چه هر چه را ممکن بوده بقای بالشخص
بسبب مستبقی باو عطا کرده و هر چه را ممکن نبوده بقای شخصی بلکه
لایق او بقای نوعی بوده و لیس تعاقب افراد در اسباب بقای
نوعی ساخته نوعی و وفا کرده بنصیب و قسط وجود هر موجودی
و ترتیب داده اسطقسات را بمراتب لایق هر کدام پس مکان
عنصر نار را بجا در فلک کرده که اگر در موضعی دیگر بودی و بجای در
فلک عنصری غیر نار واقع شدی هرآینه بسبب حرکت متسخن گشته
منقلب بنار شدی و آن موجب نقصان حرارت شده بتدریج
غالب بر سایر عناصر گشتی و مؤدی بفساد کائنات گردیدی
و چون در ترکیب کائنات غلبه جوهر یابس صلب ضرور بود
تا بقای او زمانا معتد به ممکن شود و انحلالش سریع نبود
تا بکمالات خود تواند رسید واجبست که مکان مرکب مکان
جزو غالب باشد و عنصر یابس صلب غیر از ارض نیست پس
واجب شد که مکان ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور
باشد و غلبه سخونت موجب فساد امزجه و انحلال مرکبات نشود
و چون در بایتر مکان اکثری از مرکبات ماده و در صورة جزو
نیز مشارکت با ارض واجب شد که مکان آب در پی ارض باشد
و چون هوا بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضرور بود
واجب شد که مکانش در پی ارض و ما واقع شود لیکن بعضی از
ارض که مکان مرکباتست که بقای آنها در آب ممکن نیست و بهمین
سبب واجب شد که بعضی از ارض منکشف شود از آب و نیز

هوا مشارکت با آب در کیفیتی و با نار در کیفیتی پس مناسب بود
که در میان هر دو واقع شود و چون تأثیر کواکب بجهت حصول
مزاج و ترتیب مرکبات ضرور بود و اکثر تأثیر آنها بتوسط
شعاعست سیما تأثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقساتی که
میان زمین و آسمان حایلند شفاف باشند تا ممکن شود نفوذ
شعاع در آنها و واجب شد که جرم ارض ملون باشد بلون غبرت
تا اشعه بر و ثابت تواند شد و جمیع اجرام سماویه را مانند کواکب
مضیء نگردانید تا فعل سماویات در جمیع الامکنه و الازمنه متشابه
نشود بلکه اضائه مخصوص شد بکواکب و اشفاف بغیر کواکب
تا ممکن شود نفوذ شعاع از آن و کواکب را ساکن نگردانید
تا موجب فساد مواضع بعضی بافراط تأثیر و بعضی بعدم تأثیر
نشود بلکه متحرک گردانید تا اثر آنها از موضعی بموضعی منتقل
تواند شد و موجب صلاح جمیع مواضع تواند گشت و حرکت طلوع
و غروب را سریع گردانید که اگر بطی بودی مؤدی بفساد شدی
قریب بفسادی که از سکون لازم آید و اگر حرکتش منحصر در همین
حرکت سریع فقط بودی هرآینه ملازم دایره واحده بود
و تأثیرش در مواضعی که محاذی آن دایره است مفرط گشتی
و بنواحی دیگر نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه هر
کواکب را حرکات خاصه عرضیه بطیئه نیز داد تا میل بنواحی
عالم تواند کرد و اثر تابشش عالم تواند شد و شمس را اگر حرکت
خاصه نبودی فصول اربعه متخالفه متحقق نشدی پس منطقه
حرکت بطیئه اش متقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیف
و ربیع و خریف پدید آمد پس شمس در زمستان میل بجنوب کند

تا مستولی شود برد بر بلاد شمالیه که معظم معموره است و موجب
احتباس رطوبات در بواطن و اجواف ارض گردد و در تابستان
مایل بشمال شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال
رطوبات در تغذیه حیوان و نبات کند و تا صرف شدن رطوبات
و خشک گشتن اجواف زمین باز نوبت زمستان شود و سرما
عود کند و موجب احتقان رطوبات و مایه برداشتن زمین گردد
و چون تاثیر قمر در حالت بدریت از تسخین و تحلیل قریب بتاثیر
شمس است هر قمر در حالت بدر مخالف هر شمس کرده اند
تا پس هرگاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود تا اسباب تسخین
یکباره از شمال منعدم نشود و چون شمس شمالی گردد بدر جنوبی
شود تا موجب تضاعف اسباب سخونات نگردد و همچنین
چون شمس را در وقت شمالی بودن که نزد سمت راس
معموره است لهذا اوج شمس را شمالی کرده اند تا قرب میل
و قرب مسافت هر دو مجتمع نشوند و موجب افراط تسخین نشود
و چون در وقت جنوبی بودن از سمت راس معموره بعید میگردد
لهذا حضیض شمس در جانب جنوب مقرر شده تا بعد مسافت
و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و
مثال این تدبیر که در شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی شده
از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه و حضیض و امر
رجعت و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب
سیاره چنانچه بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع
و حرکات و میول و ابعاد شان متفطن بحکمتهای عجیبه غریبه
توان شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود کل واحد من

الافلاک

الافلاک والکواکب علی ما هی علیه من الکثرة والعدد والوضع
والمجاورة والصغر والکبر علی ما ینبغی فی نظام الکل وما لا یجوز
غیره الا ان القوة البشریة قاصرة عن ادراک جمیع ذلک و
انما تدرک من غایات ذلک وخواصه امورا یسیرة و این کلام
در کلیات اجرام بسیط بود و در تدبیر امر مرکبات و منافع اعضا
و قوای حیوان و نبات مولفات ساخته اند و مجلدات پرداخته
و با این هر یکی از هزار و اندکی از بسیار مدرک بشر نشده
و نتواند شد **فصل یازدهم** از باب سیم از مقاله دویم در
بیان قضا و قدر سابقا اشاره شد بآن که با وجود ترتیب و تحقق
وسایط در ایجاد موجودات موجد حقیقی نتواند بود مگر واجب
الوجود و دلیل برین مطلب آنست که ممکن با همه ممکن علت تامه
وجود نتواند شد چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب نگردد
صادر نشود و ظاهر است که واجب شدن احد النقیضین موجب
ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود است پس تا عدم
معلول ممتنع نگردد وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی غیر از
واجب الوجود سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب
آنکه اگر چه با وجود علت عدم معلول ممتنع است و سبب
امتناع این عدم اعنی عدم معلول با وجود علت حیثیت وجود
علت بلکه معلول را عدمی دیگر محتملست که سبب امتناعش وجود
علت نتواند بود و آن عدم معلولست با عدم علت یعنی تواند
بود که علت و معلول هر دو باهم معدوم باشند و علت چون
ممکنست سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه علتی که سبب
امتناع عدم خود باشد منحصر است در واجب الوجود پس

امتناع جمیع انحای عدم معلول شواند بود مگر واجب الوجود و هرچه
سبب امتناع عدم معلول مطلق شواند نیز سبب وجود معلول شواند
بود پس سبب وجود هیچ معلول نشواند بود مگر واجب الوجود پس
موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و هیچ یک از علل قریبه
و متوسط موجد معلول نباشد بلکه واسطه باشد در رسیدن فیض
وجود از علت بعیده که واجب الوجود است بمعلول و چون
واجب الوجود علت وجود جمیع موجودات است و وجودات بأسرها
فایض از وجود اوست پس کان که وجود واجب مشتمل بر جمیع موجودات
داوّلا جرم عالمست بذات خود بعلمی که عین ذات اوست و این علمست
که تعبیر از و بعلم اجمالی کنند و این علم سبب علم تفصیلیست که صور
علمیه است نزد بعضی اعنی قائلین بعلم حصولی یا مرتسم در ذات
واجب تعالی بنحوی که موجب کثرت نشود و یا مرتسم در ذات
معلول اول علی اختلاف فیما بینهم و عین موجودات خارجیه
است نزد قائلین بعلم حضوری علی ما مر جمیع ذلک و چون معلول
اول واسطه فیضان وجود جمیع موجودات است که بعد از اوست
پس کان که وجودش مشتمل است بر جمیع وجودات که بعد از او است
و لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب
وجود و چون در علم اطلاق کرده شوند مراد از لفظ قضا علم
اجمالی بسیطست که عین ذات واجب تعالی است و مراد از لفظ
قدر صور علمیه مفصله و چون در وجود اطلاق کرده شوند
مراد از قضا معلول اولست که مشتمل است اجمالا بر جمیع موجودات
ما بعد و مراد از قدر اعیان موجودات کلیه و جزئیه محققه
در خارج علی سبیل التفصیل و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا است

داوّب بتحقیق اطلاق ثانی ثانیست اعنی اطلاق بحسب وجود چه
ظاهر است که قضا و قدر اعتباری نیست مر اشیا را باعتبار تعلق
فاعلیه واجب الوجود باشیا و علم نیست مگر اعتبار ظهور و
انکشاف اشیا و لهذا شارح محقق و شارح مشکک هر دو
تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بانچه
مطابق اطلاق ثانی است قال الامام و اما لفظا القضاء و القدر
فنعنی بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحکم الواحد الذی
ترتب علیه سایر التفاصیل و المعلول الاول کذلک و اما القدر
فهو سایر المعلولات الصادرة عنه طولا و عرضا لانها بالنسبة
الی المعلول الاول یجری مجری تفصیل الجملة و هو القدر و قال
المحقق فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم
العقلی مجتمعة و مجملة علی سبیل الابداع و القدر عبارة عن وجودها
فی موادها الخارجیة بعد حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد واحد
کما جاء فی التنزیل فی قوله عز من قائل و ان من شیء الا عندنا
خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و چون این جمله دانسته شد
ثابت شد که جمیع موجودات کلیه و جزئیه واقعند بقضا و قدر
الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال
عباد بر سبیل تعلیق بر اراده ایشان و مراد قضا و قدر
در افعال عباد است الخ امیر المؤمنین علیه السلم در حدیث
اصبغ بن نباته فرموده و مضمون آن حدیث اینست که بعد از
انصراف از حرب صفین شیخی که در آن سفر همراه بود از حضرت
سوال کرد که یا امیر المؤمنین خبر ده مرا از رفتن بشام که
بقضا و قدر الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم یا شیخ هیچ بلندی
بر نرفتید و هیچ پستی فرود نیامدید مگر بقضا و قدر خدا تعالی

شیخ گفت پس رنج ما در نزد تو محسوب نبود و ما را هیچ اجری نیست
حضرت فرمود بتحقیق که عظیم گردانیده است اجر شما را در سیر
و منقلب شما که باراده خود رفتید و اطاعت امام خود کردید
و در رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم
و حال آنکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود که مگر قضای حتم
و قدر لازم گمان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی هر آینه
باطل شدی وعد و وعید و ثواب و عقاب و امر و نهی
از خدا تعالی این اعتقاد اخوان عبدهٔ اوثان و جنود شیطانست
بلکه امر خدا تعالی تخییر است و نهی خدا تعالی تحذیر نه مغلوب عاصی
و نه مکره مطیع و ارسال رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی
نمود و خلق سماوات و ارض بباطل نکرد و ذلک ظن الذین
کفروا فویل للذین کفروا من النار پس شیخ بغایت مسرور گشت
و گفت شعر انت الامام الذی نرجو بطاعته ⁂ یوم النشور
من الرحمن رضوانا ⁂ اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا ⁂ یوم النشور
جزاک ربک عنا فیه احسانا ⁂ یعنی ⁂ توئی آن امامی که از طاعت تو
امید از خداوند داریم رضوان ⁂ ز تو مشکل دین ما گشت واضح
جزای تو احسان دهد رب احسان ⁂ و در روایت دیگر آمده که شیخ
گفت پس قضا و قدر که گفتی کدام است حضرت فرمود که همین امر و نهی
و وعد و وعید قضا و قدر خداست در افعال و اعمال ما و حاصلش
آنست که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعت و از اسباب
بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سنت نه جبر

فصل دوازدهم از باب سیم از مقالهٔ دویم در بیان کیفیت
دخول شرور در قضا و قدر الهی چون ثابت شد که جمیع موجودات
داخلند در قضا و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر

شرور است

115

شرور است که واقعست در عالم پس لابد است از بیان اینکه
صدور شرور از خیر محض چگونه ممکن تواند شد و لابد است اول
از تحقیق حقیقت شر بدانکه شر اطلاق کرده میشود گاهی بر عدم وجودی
مانند موت و فقر و یا بر عدم کمال وجودی مانند جهل و عمی
و یا بر وجود از جهت که مؤدیست بعدم وجودی یا عدم کمال
وجودی مانند برودت مفرطه و حرارت شدیده و هرگز
اطلاق کرده نشود شر بر وجود یا بر موجود مگر باعتبار نسبت
او بعدم وجودی و کمالات او و یا باعتبار منافیت او از حصول
وجودی یا کمالات و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق شرور کرده
میشود چون تأمل و تفتیش کرده شود شریتش راجع شود بعدم
نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق
رذیله چون بخل و جبن و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت
و برودت مثلا ظلم یا زنا از جهت که امریست صادر از قوه
غضبی یا شهوی کمال قوتین مذکورتین است و خیر آن قوتین
و شریتش نیست مگر از جهت که امریست مؤدی بعدم صلاح
حال مظلوم و یا فساد در نسل و یا خلل در سیاسات مدنیه
و همچنین بخل از جهت که حفظ مال محتاج الیه است خیر محضست
و از جهت که منع محتاجست شر و جبن از جهت محافظت نفس
از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تادیه بفسادی که
یا عدمی شر و از جمله که گفتیم معلوم شد که شر بر دو گونه است
شر بالذات و بالحقیقه و آن نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه
و آن نیست مگر اسباب عدم پس هیچ موجودی شر مطلق نخواهد
بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و بوجهی خیر و بآن وجهی که شر است

مجعول بالذات نیست بلکه مجعول بالعرض است و اشیا بحسب اقسام
خیر و شر بر پنج قسم باشند یکی آنکه اصلا خیریت در و نیست دوم
اصلا شریت در و نیست سیم خیر و شر در و هر دو مساوی باشند
چهارم آنکه خیر غالب است بر شر پنجم آنکه شر غالب است بر خیر و قسم
سیم و پنجم واقع نتوانند بود چه هر موجودی که مشتمل است
بر جهات خیر و شر البته خیریتش غالب است نظر بنظام کل پس
شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل است چه تحقق
شرور در مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص کاینات است و در کاینات
نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل ندرت
در افراد چه در انواع کاینات افرادی که مبتلا بشرور باشند
البته کمتر اند و بر تقدیر عدم ندرت در افراد نادر است در اوقات
مانند طوفانات و عفونات اهویه و بابیه که موجب هلاک همه
یا اکثر افراد حیوانات است پس نسبت شرور واقعه در بعضی
اوقات در بعضی افراد بعضی از انواع کاینات نظر بکل کاینات
نسبتی است بسیار قلیل و قیاس کل کاینات بکل موجودات
اعنی بنظام کل قیاسیست بغایت حقیر پس نسبت شرور بنظام
کل معلوم که چه قدر تواند داشت پس هرگاه وجود عالم کاینات
از لوازم نظام کل است و شرور قلیله واقعه در عالم کاینات
از لوازم وجود کاینات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک
کاینات است و ترک کاینات مستلزم ترک نظام کل که خیر محضست
و ترک خیر محض بغایت کثیر بجهة شرور اضافیه بغایت قلیل
لاجرم شر کثیر است و از حکیم صادر نتواند شد پس واجب است دخول
شرور قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون
قیاس قلت شرور را نظر بنظام کل اعتبار کردیم پس واده

بناید

بنایه اکثریت شر نظر بنفوس لیکن بحسب شقاوت اخروی از
خیریت نظر بنفوس ناچیز چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزویست
از شرور قلیله نظر بنظام کل **فصل سیزدهم** از باب سیم از مقاله
دویم در افعال عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است
اول جبر و آن مذهب اشعریست و او فعل بنده را مخلوق خدا
دانند بی وساطت و مدخلیت اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب
اوست در ایجاد جمیع موجودات چه مباشر ایجاد همه موجودات
خدا را دانند و قایل بهیچ واسطه نیستند حتی احراق نار و تبرید ما را
فعل بی واسطه خدا دانند و نار و ماء و امثال آنها را اسباب عادیه
خوانند و گویند عادة الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در
وقت مماسه نار کند بدون آنکه نار را مدخلیتی در احراق است
و در افعال عباد فرق میانه اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنت
اراده و عدم مقارنت اراده کنند بی مدخلیتی و این معنی
اعنی مقارنت اراده را کسب نام کنند و فعل بنده را مخلوق
خدا و مکسوب بنده دانند بالمعنی المذکور و شناعت این مذهب
بمرتبه ایست که بر صاحبان دانش با تاملی پوشیده نتواند بود چه قطع
نظر از ترتب مفاسد دیگر کرده بدیهه حاکم است بترتب فعلها
وجودا و عدما بر اراده با وجودا و عدما مراد از علیت نیست
مگر همین پس اراده ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق
هر دو در معنی ایجاد مشترکند چه نزد بعضی تفاوت بوجهی
دیگر که دخل در معنی ایجاد ندارد داشته باشند پس فعلها
موجد و مخلوق ما باشد باراده ما مذهب دویم تفویض و آن
مذهب اکثر معتزله است معتزله گویند فعلها مفوض بماست
بی مدخلیتی از غیر و این مذهب مبنی است بر آنکه ممکن در مرتبه

امکان بذاته واجب شود بغیر موجود تواند شد که اگر مبنی بران نیز
و باید که فعل واجب شود تا موجود تواند شد پس وجوب فعل باراده نیز
و اراده چون حادثست حدوثش موقوفست بعلتی که حادث نیز
و همچنین تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض ببنده نیز
و بطلان این مذهب بنابر بطلان مبنی علیه ظاهرست مذهب سیم
مذهب محققین علمای امامیه و جمهور حکماست که گویند فعل بنده
مخلوق بنده است بیواسطه و مخلوق خداست بواسطه مانند سایر
موجودات نظر بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس سره
در شرح رسالهٔ علم امر بین الامرین را در احادیث طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین بهمین معنی
تفسیر کرده و دلیل برین مذهب بطلان دو مذهب اولست چه
احتمالات منحصر در سه بیش نیست و مؤید این مذهبست آنچه
امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده که لا تقولوا وکلهم الله
الی انفسهم فتفوضوه و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه — ظ تضعفوه
و لکن قولوا الخیر بتوفیق الله و الشر بخذلان الله و کل سابق
فی علم الله یعنی مگوئید که خدا تعالی بندگانرا بخودشان گذاشت
و فعل ایشانرا تفویض بایشان کرد که اگر چنین گوئید هر آینه
خدا تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده خواهید بود در مملکت
خود و نیز مگوئید که خدا تعالی بندگانرا جبر کرد بر فعل معاصی
که اگر چنین گوئید هر آینه خدا تعالی را ظالم گردانیده خواهید
بود بلکه بگوئید که فعل خیر بتوفیق خداست و فعل شر بخذلان
خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا بوده بی آنکه
علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست
که از خدا تعالی امر و نهی و وعد و وعید صادر شود و داعی شود مر

نیکانرا

نیکانرا بر ارادهٔ فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر
نمیشد داعی بهم نمیرسید اگر چه ممکن بود بهم رسیدنش و با وجود آن
ممکنست بهم نرسیدنش و لهذا جبر لازم نمیاید بلکه با وجود امور
مذکوره نیز دیگر شوند بفعل خیر و اینست معنی توفیق چه توفیق
مهیا کردن اسبابست و بوجود امور مذکوره اسباب ارادهٔ
فعل خیر مهیا میشود و هر بدانرا امور مذکوره داعی نشود بر ارادهٔ
نیکی و ترک بدی با آنکه تواند شد و این از سوء اختیارات ایشان
بشر و خدا تعالی ایشانرا جبر نکند بر ارادهٔ نیکی بلکه بخود
ایشان وا گذارد و معنی خذلان همینست و از آنچه گفتیم ظاهر
شد که اسباب توفیق مشترکست میان نیکان و بدان بلکه بدان
نیز برای آن نباشند و موجب خذلان ایشان شود و نیکان
قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان گردد و باید دانست
که بعضی کالان ورود مفاسد مذهب جبر برین مذهب نیز
کرده اند و این توهم محضست چه اعظم مفاسد جبر و منشا آن
یکی مخالفت بدیهه در استناد افعال ما باراده ما و ظاهرست
که ورود این مفسده بر مذهب مختار صورتی ندارد و دوم
بطلان وعد و وعید و ثواب و عقابست و ورود این مفسده
خالی از صورتی نیست بلکه منتفیست اما تقریر صورت ورودش
آنکه چه فرقست در صحت وعد بثواب و وعید بعقاب میان
آنکه فاعل وعد و وعید خود فاعل بیواسطه فعل نیز باشد و میان
آنکه فاعل بواسطه فعل باشد و وجوب فعل مستند بامری شود
و بدون استناد باو واجب نشود و اما تقریر دفع آنکه در
صورت فاعلیت بیواسطه وعد و وعید را اثری در صدور
فعل اصلا متصور نشود و در صورت فاعلیت بواسطه وعد

و وعید از اسباب متوسطه و وسایط وجود فعل باشند و چون
وجود وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث ارادهٔ جمیل و اجتناب
از فعل قبیحست واجب بود از حکیم تعالی تصدیق وعد و وعید نیز
که موجب ترتب ثواب و عقابست واجب بود و قبحی از سبب
صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجوب اختیار اختیار
را چه اثر گوییم اثر اختیار همین بس که فعل با آن اختیاری شود
نه اضطراری چه فعل اختیاری آنست که مبدا آنش اختیار بود
اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید گوییم مراد
از ایجاب اگر وجوب فعلست نه باختیار لزومش ممنوع و گر
مراد وجوب فعلست بسبب اختیار چه محذور اگر گویند چون
فعل قبیح واجبست از غیر بنده بنده را چه گناه گوییم گناه بنده
همین که قبیح باختیار او صادر شده چه مراد از گناه فعل قبیحست
که باختیار صادر شود اگر گویند اختیار چون واجبست بغیر
پس وجودش را در اتصاف فعل بقبیح چه تاثیر گوییم وجوب
اختیار باسباب خارجه تنها حاصل نشود بلکه با انضمام نفس
فاعل اختیار فعل واجب شود پس نفس فاعل جزء اخیر
علت تامه فعل بود اگر گویند نفس فاعل چون موجب و
مقتضی ارادهٔ فعل قبیح بود وجود نفس فاعل هر آینه مستند
بغیر پس عقوبت بر آن قبیح بود گوییم عقوبت نظر بنده شر بود
نه قبیح چه صدور شر مطلقا قبیح نیست چه شر هرگاه لازم خیر
کثیر بود ترکش قبیح بود چنانکه دانسته شد و خیر کثیر در تمام
انزجار اکثر مردمست بسبب بیم وعید از ارتکاب فعل
قبیح اگر گویند سبب چیست گوییم عتاب در بعضی مردم
سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوییم سببش

۱۱۸ اختلاف استعداد نفوس بود که ناشی از اختلاف استعداد
امزجه که معد فیضان نفوس شوند و بالاخره منتهی شود بقضای
الهی که مقتضی اختلاف استعداد است بجهت نظام خیر و شری که
ازین اختلاف لازم آید بغایت قلیل بود نظر بنظام کل و بالعرض
خیر کثیر بود چنانکه در مسئله شر دانسته شد **فصل چهاردهم** از باب
سیم از مقاله دویم در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث
امور خوارق عادات و استشفاع از زیارت قبور مومنین
و مراقد صالحین دانستی که هر امری که حادث شود لا بد است مر
او را از سببی حادث و اسباب حادثه درین عالم بر دو گونه است
ارضی و سماوی و سبب ارضی بدو جزء تمام شود قوه فاعلیه طبیعیه
یا ارادیه و قوه منفعله طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی
که مبدا حدوث حادثه شود درین عالم نیز بر دو گونه است
یکی بمشارکت امور ارضیه و آن بر دو نوعست اول طبایع
اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب تشکیلات الواقعه منها
مع القوی الارضیه دویم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری
بامشارکت و تبعی از امور ارضیه باشد آنست که نفوس
فلکیه چون مدرک جزئیات اند پس حاصلست مر ایشانرا اطلاع
بجمیع افراد و اشخاص کاینات خواه حاضره و خواه آتیه از راه
ادراک اسباب و علل که مستند بفلکیات و نیز مر ایشانرا
عالم اند بوجوه خیر و جهات مصلحت درین موجودات بر وجهی
که مقتضای نظام کل بود پس اطلاع حاصل شود مر ایشانرا
بضمایر ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات
و تصور مقاصد و مطالب ایشان کنند و چون افلاک
از سلسله مبادی و عللند و تصورات علل مبدأ وجود

معلومات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت دانند
و منافی مصلحتی دیگر نباشد و اسباب امری که منافی یا مضاد او
باشد مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر آینه مقصود آن
که مقصود داعیست بحصول پیوندد و در خارج موجود شود
و سبب اجابت دعا گردد و اگر وجودش مصلحت نباشد و یا
سبب مضاد و منافی او اقدم یا اقوی بود سبب رد دعا
شود و چون وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است
پس فی الحقیقة مجیب دعوات باشد لکن بواسطه نفوس فلکیه
چون سایر اسباب و وسایط باشند و پس و از آنچه گفتیم
انفعال مبادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات اعنی امور
واقعه در تحت لازم نیاید چه این اسباب نیز اعنی دعای
داعی و مانند آن منبعث از جانب سماویات باشد بنا بر انکه
جمیع امور حادثه درین عالم حتی ارادات ما و دواعی ما
مستند اند بما فوق این عالم و چون امر مذکور اعنی مطلوب
داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شده و تصور را
سبب دعا و تضرع داعی گردیده لهذا وجود آن امر از
نفوس فلکیه بحرکت امور ارضیه باشد و همچنین است حال
در صدقات و نذور و قرابین و امر استسقا و سایر امور خارقه
از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از اینجاست
که واجب است خوف مکافات بر شر و توقع مکافات بر خیر
فان فی ثبوت هذه ذلک مزجرة عن الشر و امیر المؤمنین
صلوات الله علیه تعبیر نموده لا تبدین عن واضحة وقد عملت
الاعمال الفاضحة و لا تامن البیات وقد عملت السیئات یعنی
خنده و دندان نمامکن و حال انکه کارهای رسوا کرده باشی

واز شنیدن بلا ایمن مباش و حال انکه از تو بدیها بوجود آمده
باشد و نیز شیخ گفته که اکثر آنچه میشنوند جمهور مردم آنرا و مقر و قایلند
باو یعنی از معجزات و اجابت دعوات و سایر خوارق
عادات همه حق است و هیچگونه استبعادی در وی نیست و هیچکس
از فلاسفه منکر و دافع او نیست و انما یدفعه المتشبهة
بالفلاسفة جهلا منهم بعلله و اسبابه و گفته که ما درین باب کتابی
موسوم بردانم ساخته ایم و بیان اسباب و علل آن پرداخته
فتامل شرح هذه الامور من هناک وصدق بما یحکی من العقوبات
الالهیة النازلة علی مدن فاسدة و اشخاص ظالمة و انظر الی
الحق کیف ینصر و گاه باشد که نفس نبی یا ولی در قوت بمرتبه باشد
که تاثیر در ماده کاینات و تصرف در طبایع موجودات بی
توسط نفوس فلکیه تواند کرد و بالجمله امور حادثه ازین
سبب چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد و متقرر
شده تا دیدن انها بوجود مسببات علی سبیل الاستمرار لهذا
امثال این امور را خوارق عادات گویند پس اگر مقرون
بدعوت باشد با اصالت چنانکه در انبیا و یا بنیابت چنانکه در
اوصیای انبیا معجزه خوانند والا کرامات نام نهند چنانکه از
صلحای مومنین و گاه باشد که قوت نفس در اشرار بمرتبه رسد
که از تصورش امور غریبه حادث شود و آنرا کهانت
گویند و اگر مقرون بدعوت باطلی باشد فرق او از معجزه
ببطلان ما یدعوا الیه بحسب عقل توان کرد پس متوقع در تصدیق
معجزات انبیا نکنند بدانکه با آنکه واجب الوجود تعالی عالم
بجزئیات است بعلم حضوری چنانکه سابقا تحقیق آن کردیم لیکن

چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریک ماده و تصرف در طبایع
و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریا نه
لهذا همچنین احداث امور مذکوره را بواسطه النسبة بجلال
کبریایی نمیدهند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث
مستند بوسایط سازند و اینمعنی منافی قول بفاعل مختار نیست
چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده اند و اما سر
انتفاع از زیارت قبور و ایشان مشاهد است که نفس را
دو گونه علاقه با بدن حاصلست یکی از جهة صورة مخصصه بدن
معین مخصوص و بموت لحه این علاقه منقطع شود و دیگر از
جهة ماده محفوظ التشخص فی ضمن اية صورة کانت بدنية او
ترابية او غیر ذلک و این علاقه بموت باطل نشود بلکه باقی
ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن همیشه متوجه و متوجه ماده
بدنیه خود بغیر از معقوله سفر کرده که یاد خانه و منزل خود
کند پس هرگاه نفس مومن و صالح بغیر و با جمله کمالات و طهارت
علمی و عملی کسب کرده بود هر آینه مورد اشراقات انوار الهیه
و فیوضات ربانیه گردد و نفس زایر نیز هرگاه بتوجه تمام
بر مرقد مزور حاضر شود و این حضور مرقد را حضور صحبت او
داند لحه از فیض وارده بنفس مزور پرتوی در نفس زایر
افتد و بقدر استعداد لحه منتفع شود و از اینجاست
که جمیع عقلا در همه ازمنه این عادت را مراعات میکرده اند
و ایشان مشاهد و مزارات مینموده و در آن امکنه صلوة و صیام
و صدقه بجامی آورده و آثار عجیبه و منافع عظیمه می یافته
امام فخر در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو را

بعداز

بعد از فوت وی هرگاه مسئله مشکل شدی می افتاد بزیارت او
آمده بر سر تربت وی مباحثه میکردند و از روحانیت آن حکیم
کامل مشکل ایشان حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان منکشف
میگردید و امثال این حکایت نسبت بعبورا کابر و زهاد و علماء
دین بسیار اتفاق می افتد و این دلیلست روشن بر تجرد نفوس
ناطقه و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون
مفارقت کند شبیه عقل فعال شود و مانند او تصرف در این عالم
تواند کرد و چون نفس زایر بوسیله زیارت مستمد از آن
نفس کامل شود در طلب خیری و سعادتی و یا دفع شری اخروی یا دنیوی
لابد است که بقدر استعداد مدد وی کند و تاثیر عظیم ظاهر گردد

فصل پانزدهم از باب سیم از مقاله دوم در بیان حقیقت
ملک و جن و شیاطین مذهب متکلمین انست که ملائکه و جن
و شیاطین هستند که اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند
که بشکلهای مختلف بر آیند و لهذا گاهی مرئی شوند و گاه نشوند
و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف مرئی شوند چنانکه
امام فخر در کتاب محصل گفته قال المتکلمون ان هذای الملئکة و الجن
والشیاطین اجسام لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة
و خواجه نصیر طوسی قدس سره در نقد محصل آورده که معتزله
بر آنند که ملک و جن و شیاطین حقایق مختلف هستند بلکه همگی
حقیقة واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر بعوارض
و افعال پس آنانکه از آن حقیقة واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات
ملیکه باشند و آنانکه صادر نشود از ایشان مگر شرور شیاطین
و آنانکه گاه مرتکب خیر و خواه مرتکب شر باشند جن و لذلک
عد ابلیس تارة من الملئکة و تارة من الجن و علامه تفتازانی

در شرح مقاصد گفته که قایلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین بر آنند
که جن جواهر مجرده اند که ایشان راست تصرفات و تاثیر در اجسام
عنصریه بلا آنکه متعلق باشند باجسام مانند تعلق که نفوس ناطقه انسانیه
راست با ابدان و شیاطین عبارت از قوای متخیله است در افراد
انسان از جهت مستولی شدن بر قوت عاقله و باز داشتن او از توجه
بجانب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن باتباع شهوات
و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه بر آنند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت
از ابدان اگر خیره و باعث بر خیرات باشند جن عبارت از آنست
و اگر شریره و باعث بر شرور باشند شیاطین عبارت از آن
و بالجمله قول بوجود ملائکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا و انبیاست
و قرآن مجید ناطق بآن و از بسیاری از عقلا و مشایخ و اولیا مشاهده
جن منقول شده پس نفی کردن وجود جن و انکار آن و استبعاد
در آن معقول نخواهد بود اگرچه اثبات آن نیز بدلایل عقلیه نتوان
نمود انتهی کلام الشارح اما پوشیده نماند که مغایرت میان
دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است نه قول بجن
و شیخ ابو علی در رساله حدود گفته الجن حیوان هوائی ناطق
مشف الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفه و لیس هذا رسمه
بل معنی اسمه و سید الحکما و المتکلمین قدس سره در کتاب قبسات
گفته فالحق ما ذهب الیه حکما الاسلام ان الجن لیست اجساما و لا
جسمانیة بل هی موجودات مجردة مخالفة بالماهیة للنفوس البشریة
متعلقة باجساد ناریة و هوائیة قادرة علی التصرف فی هذا
العالم و هو معنی کلام الشیخ و مرامه یعنی مراد شیخ از این که
لیس هذا رسمه بل معنی اسمه اشاره است بآنکه حقیقت جن غیر آنست
که تعریف دال بر آنست و نیز در قبسات گفته که حق آنست که حکمای

الهیین

۱۲۱

الهیین و علمای اهل اسلام بر آنند که ملائکه طبقات مختلفه روحانیه
و جسمانیه علوی و سفلی و سماوی و ارضی و بالاترین طبقات ملائکه
گروهی باشند که طعامشان تسبیح و شراب ایشان تقدیس است و از جمله
ایشانست روح القدس که جبرئیلست و بعد از آن طبقه نفوس
مجرده افلاکست و بعد از آن نفوس منطبعه افلاکست که بجای
خیالست در انسان و بعد از آن قوای مدرکه و محرکه حیوانیه
و انسانیه و بعد از آن صور نوعیه و بعضی از ملائکه مجرده ارباب
انواعست و هر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک را و هر طبیعت
عنصریه را ملکیست موکل برو و فی القرآن الحکیم و ما یعلم جنود
ربک الا هو و فی الحدیث اطت السما و حق لها ان تاط
ما فیها موضع قدم الا و فیها ملک ساجد او راکع یعنی ناله کرد آسمان
از ثقل حمل و سزاوار است که ناله کند بسبب آنکه نیست در آسمان
موضع قدمی مگر آنکه درو ملکی ساجد است یا راکع و شیخ در
رساله حدود گفته الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق عقلی غیر
مائت هو واسطة بین الباری عز و جل و الاجسام الارضیة
فمنه عقلی و منه نفسانی و منه جسمانی پوشیده نماند که اگر
مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با ذو نطق
عقلی مگر اینکه مراد از نفسانی نفوس مجرده فلکیه باشد و مراد از جسمانی
نفوس منطبعه فلکیه و چون نفس منطبعه بمنزله قوتیست از نفس
مجرده که ذو نطق عقلیست پس نفس منطبعه نیز باین اعتبار
ذو نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته که وجود چون صادر
شود از واجب الوجود هر مرتبه دوم انقص از مرتبه سابق
پس اعلا طبقات موجودات امکانی ملائکه روحانیه است

کحکما آنرا عقول خوانند و بعد از ان مرتبهٔ ملایکه است که حکما آنرا
نفوس مجردهٔ فلکیه گویند و آن نفوس فلکیه ملائکه علویه اند یکی ارکانند
دریں عالم جسد و شه حوادث در عالم کاینات بواسطهٔ تاثیر
ایشان باشد و پوشیده نماند که مراد از ملائکهٔ علویه تواند بود که اعم
باشد از نفوس مجرده و منطبعه و مطلق ملائکه بر سه گونه باشند
و موافق باشد با آنچه در رسالهٔ حدود گذشت توجیهی که کرده شد

مقالهٔ سیم در فرمان خداشناسی و آن حاصل شود از معرفت
فرمان که تکلیف عبارت از انست و معرفت آورندهٔ فرمان که
رسول عبارت از انست و حافظ فرمان که امام عبارت از انست
و جزای فرمان که معاد عبارت از انست پس این مقاله مشتمل باشد
بر چهار باب **باب اول** در تکلیف و در آن چند فصلست

فصل اول در بیان حسن و قبح افعال بدانکه فعل اختیاری منقسم
شود بحسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان و شک
نیست که معنی حسن عدل مثلا انست که فاعل آن مستحق مدح و تحسین
گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدا تعالی
باشد آنرا ثواب گویند و همچنین معنی قبح ظلم مثلا انست که مرتکب
آن مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای
بد چون از حق سبحانه صادر باشد آنرا عقاب خوانند و نیز شک
نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید در بنا
زبان و در از منهٔ سابقه از استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات
و در مولفات خواه در علوم شرعیه و خواه غیر آن بغیر از معنی
که گفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند اگر فارسی
زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق

میکنند

میکنند و از ان چه معنی میخواهند ظاهر میشود در اینکه مراد از
بدی و نیکی چیست و بغیر ازین که در معنی حسن و قبح گفته شد نیست
و شک نیست درین که هر عاقلی که بمرتبهٔ تمیز رسیده باشد عقل او
حکم کند و یابد حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه آن عاقل
مسلمان زاده باشد و در میان اهل اسلام و بالجمله اهل شرایع
و ملل پرورش یافته و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده
باشد و با ارباب شرایع و ملل آمیخته نشده و صحبت نداشته لیکن
عقل ممیزه داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده
و لهذا جمیع ذوی العقول از کافهٔ طوایف انام خواه اهل شرایع
و ارباب ملل و خواه قائلین بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب
اصنام و بالجمله طبقات کفار با تمام هم متفقند که متصف بعقل
متعارف باشد و معنی عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند
یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و حیثیت معنی
عقلی بودن حسن و قبح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکما است
و جمهور اشاعره بر آنند که شرعیست نه عقلی باین معنی که اگر شرع
وارد نمیشد عقل حکم نمیکرد بحسن و قبح اشیا بلکه در نفس الامر
هیچ شیء حسن یا قبیح نمیبود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم بمجرد گفته
شارع ثابت شود و اگر شرع نمیگفت عدل حسن و ظلم قبیح نمیبود
بلکه تواند بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه
حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی و چون سخافت این مذهب
اظهر از انست که پوشیده تواند بود لهذا ابطالش را مستغنی از
بیان دانسته اعراض از ان نمودن اولی شاید غایتش یکی از
محققان این طایفه را سخنیست که اصحابش بگمان آنکه رفع شناعت

از ایشان میتوانند کرد بآن عیناً زنند و آن جهالت که حسن و قبح
بسه معنی اطلاق میشود یکی بمعنی کمال و نقص و آن در صفات میباشد
و در افعال دویم بمعنی موافقت غرض و عدم آن و آن در افعال
یافت شود و عقلیست بلکه محل نزاع نیست سیم حسن و قبح در احکام الله
یعنی استحقاق ثواب اخروی یا عقاب اخروی و این محل نزاعست
و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی
یا عقاب اخروی توان شد و جوابش آنست که معنی دویم اعنی موافقت
غرض در عدل مثلا جهة حسن است نه معنی حسن بلکه معنی حسن درو
آنست که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزا و معنی سیم اعنی استحقاق
ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معنیست که استحقاق جزا
اعمست از اینکه از جانب خلق باشد یا از جانب خالق و باید
دانست که مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل مستقل باشد در معرفت
حسن و قبح در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال مشتمل است
بر جهة حسن و جهة قبح که عقل را در معرفت آن جهات یا باستقلال
باشد مانند امثله مذکوره و یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه
چه عقل بعد از ورود شرع بآنها داند که اگر در آنها جهات حسن
نمیبود هر آینه تکلیف بآن از حکیم قبیح میبود و بدانکه این اصل
اعنی عقلی بودن حسن و قبح اصلیست عظیم که مبنای اصول
کثیره است نزد فرقه محقه چنانکه در هر باب اشاره بآن خواهد شد
انشاء الله العزیز فصل دویم از باب اول از مقاله سیم
در بیان تکلیف که عبارت از فرمانست و آنرا حکم نیز گویند
خطابات الهی متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن والقبح
بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلبست و طلب

یا متعلقست

یا متعلقست بفعل یا بترک و تخییر تسویه است میان فعل و ترک
پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لا محاله آن فعل حسن باشد چه طلب قبیح قبیحست
از حکیم و اگر متعلق بترک فعل باشد فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن
قبیحست و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد آنرا واجب گویند
و اگر با تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک اگر با عدم تجویز
فعل باشد حرام گویند و اگر با تجویز فعل باشد مکروه و فعلی را که متعلق
تخییر باشد مباح گویند و آن نیز از قسم حسنست چه مراد از حسن آنست
که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق ذم و ثواب
شود و خواه نه و مراد از قبیح آنست که فاعلش مستحق مدح و ثواب
نشود خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه پس اقسام حسن
سه گونه است واجب و مندوب و مباح و قبیح بر دو قسم است
حرام و مکروه پس احکام الله منحصر در پنج باشد وجوب و ندب
و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام از جهة که اقسام
حسن و قبحند حسن و قبح عقلی متصف شوند بعقلیت و از جهة
که شرع بران وارد شده متصف شوند بشرعیه پس هر حکمی هم
عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شرعیه را تخصیص دهند باحکامی
که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب صوم
آخر رمضان و حرمت صوم اول شوال و عقلیه را باحکامی
که مستقل باشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب حفظ امانت
و حرمت تضییع آن و بنا برین هر حکمی عقلی باشد و یا شرعی و خطاب
بر دو گونه بود لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام
رسول خدا که مشتمل باشد بر اوامر و نواهی و خطاب معنوی حکم
عقل باشد بحسن فعل یا قبح فعل باقتضاء چه حکم عقل بوجوب

فعلی عقلا بمنزلهٔ کلام الهی باشد مشتمل بر امر بآن فعل و حکم عقل بحرمت
فعل بمنزلهٔ کلام الهی باشد مشتمل بر نهی از ان فعل چه عقل بمنزلهٔ شرعیست
از داخل و شرع بمنزلهٔ عقلیست از خارج
از باب
اول از مقالهٔ سیم در بیان معنی وجوب علی الله و وجوب عن الله
بدانکه قایلین بحسن و قبح عقلی بسیار باشد که اطلاق وجوب علی الله
کنند و گویند فلان فعل واجبست بر خدا تعالی و مخالفین تشنیع کنند
و استبعاد نمایند که بر خدا تعالی فعلی واجب تواند بود و گویند
ایشان عقل خود را حاکم سازند بر خدا تعالی و اجرای حکم بر و نمایند
و گویند بر خدا تعالی چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی از افعال
از و صادر نشود و یا هر چه تصور کنی از و صادر شود وی تعالی
مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق ذم نسبت با و نتوان کرد
و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد قوم از حکم
عقل بوجوب فعلی بر خدا تعالی آنست که فعلی را که اگر از مخلوق
با وجود نقص مخلوق صادر نشود و اخلال بان فعل واقع شود
آن مخلوق مستحق مذمت شود و خدا تعالی هر آینه خود ذم و عقاب
آن مخلوق بسبب اخلال بآن فعل کند پس لا محاله خدا تعالی خود چنین
اخلال نکند و بالجمله کاری که از شانش باشد که فاعل آن مستحق ذم
شود از خدا تعالی صادر نتواند شد مثلا هرگاه خدا تعالی نهی کند از
ظلم بنا بر قبح وی و ذم و عقاب کند فاعل آنرا پس لا محاله روا
نبود و نشاید که خود ظلم کند و اینست مراد از وجوب ترک
ظلم بر خدا تعالی و بالجمله مراد از وجوب فعل بر خدا تعالی بودن فعلیست
بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بآن کند مستحق ذم شود پس خدا تعالی
منزه باشد از اخلال بآن فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدا تعالی
نتوان کرد بجهت تهویل باشد نیست چه ذم مقابل مدحست و مدح

مرادف یا مساوی حمد و حمد در شان خدا تعالی واقع و تصور احد
المتقابلین نظر بموصوف مستلزم تصور مقابل دیگر نظر باو نیز هست
پس الحق هست استحقاق ذم است نسبت بخدا تعالی نه تصور ذم
و محققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدا تعالی بصفات
کمال و وجوب تنزه او از صفات نقص راجعست باینکه عقل
هر صفتی را که در خود کمال داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی
البته باید که متصف باشد بآن کمال بطریق اتم از انکه در خود باشد
و یا هر صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که صانعش بالضروره منزه است
ازان و چون این قاعده در صفات محقق شد در افعال نیز همین قاعده
و قانون معتبر باید داشت این بود بیان معنی وجوب علی الله و اما
وجوب عن الله بمعنی امتناع ترکست چنانکه وجوب وجود معلول
نزد تمام شدن علت من حیث العلیه نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک
پس این دو معنی بحسب مفهوم متباین اند و بحسب تحقق ثانی اعم
از اول چه ابتدای آفرینش و وجود نظام کل من حیث هو کل
واجبست از واجب بنا بر تمامیت علت و واجب نیست بر وجه
تخلف معلول از علت تامه مقتضی قبح نشود اگر چه ممتنع باشد
و وجود موجودی از موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد
و ترکش منافی نظام کل بود واجبست بکلا المعنیین اما بمعنی دوم
ظاهر است و اما بمعنی اول بنا بر آنکه ترکش مناقض غرضست
که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم
پس فعلش واجب باشد فصل سیم از باب اول از مقالهٔ
سیم در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدا تعالی لطف
باصطلاح قوم عبارتست از امریست که نزدیک سازد مکلف را
باتیان مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که

زید اجابت او نکند مگر بآنکه در ضمن رقعه استدعای قدوم او نماید
یا یکی از خواص خود را بطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام در
بارهٔ او بفعل آرد این امور مذکوره را نظر بدان حیثیت که
مکلف باجابت لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف آنست
که در مثال مذکور هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید
مر دعوت او را داند که بدون مراعات لطف دعوت باجابت
مقرون نخواهد شد و فعل لطف هر آینه مقدور عمرو باشد و نکند نحو
مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از عاقل قبیح بود و پس فعل
لطف بر مکلف حکیم واجب باشد واما وجوب اصلح باید دانست
که مراد از اصلح هر چیز آنست که با وجود اصلحیت نظر بآن چیز منافی
مصلحت کل نباشد پس شک نیست در وجوبش از خدا تعالی بنا بر آنکه
از لوازم بودن نظام کل است بر اتم وجوه ممکنه که دانسته شد
سابقا بآن وجوب وی و چون ثابت شد وجوبش ثابت شود
وجوب علیه نیز چه ترک ایجاد شیء بر تقدیر ایجاد بر اتم وجوه ممکنه
با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال علم و قدرت
قبیحست عقلا و چون این مسئله باین تقریر دانستی قادر شوی
بر دفع هر شبهه که از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده و تفصیل
آن و امثال آن حواله بعهدهٔ رسالهٔ سرمایهٔ ایمانست که در اثنای
تصنیف این نسخه نوشته شده **فصل پنجم** از باب اول از
مقاله سیم در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف بر دو
گونه است عقلی و شرعی حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست
چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از وست بعینه
حکم است بصحت آن احکام و حسن آن و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه
بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف مواظبت نماید

بعبادات شرعیه از صلوة و صیام و سایر طاعات لا محاله نزدیکتر
باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت و مراعات
حقوق و استعمال عدل و اجتناب از جور و ظلم و امثال آن و دور
شود و بلا شبهه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر
لطفی واجب پس صدور تکالیف شرعیه از خدا تعالی واجب باشد
و گرنه اهمال عقل و احکام عقلیه لازم آید و مناقض غرض از
وجود انسان باشد دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس
ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم آنها
عقلست و شهوت که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق
قرب و جوار رب العالمین است و دیگری مهیای محافظت بر
امور نظام بدن و معاداة و منافاة میان این دو قوت
در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی
جنود و اعوان شهوت و نظر بدان از تدبیر مملکت رو طایفه دویم
از قوی از معاودات باعانت و امداد قوت عقلی بدون آنکه
ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدنست متصور شود
و اقل مراتب اعانت آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و
وی را از غرض اصلی خود باز ندارند و با اهمال این تدبیر گردد
طایفه اول باعانت و مقدمت طایفه دویم بحیثیتی که عقل بالکلیه
از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین
محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق
مذکور است که کمال و سعادت حقیقیه اوست و غرض از قوت
شهوت که موجب حفظ وجود و تعلقیت نیست مگر آنکه او را
در مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق مذکور و کینه

تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل بجانب افراط و تفریط
که یکی موجب اضرار بغرض قوه عقلیه است و دیگری فانی نمودی بفوت غرض
مطلوب باز خود که آن نیز منجر شود بفوت غرض قوت عقلی و ضبط
مذکور معتذر اکثر عقول بلکه بر وجه کمال میسر نیست عقلی پس
لابد است از تعریف آنچه که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف
مشتمل بر آنست متحقق تواند شد پس اخلال بتکلیف نقض غرض بر
که رسیدن انسانست بکمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس تکلیف
لا محاله واجب باشد **باب دویم** از مقاصد سیم در نبوت
و آن مشتملست بر چند فصل **فصل اول** در ذکر طریقه که حضرت
امام جعفر صادق علیه السلم بآن طریقه اثبات نبوت فرموده رئیس
المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجت از کتب کافی
روایت کرده از هشام بن الحکم از ابی عبد الله علیه السلم که انه
قال للزندیق الذی سأله من این اثبت الانبیاء والرسل قال انا
لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا و عن جمیع ما خلق و کان
ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یلامسوه
فیباشرهم و یباشروه و یحاجهم و یحاجوه ثبت ان له سفراء فی
خلقه یعبرون عنه الی خلقه و عباده و یدلونهم علی مصالحهم
و منافعهم و ما به بقاؤهم و فی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون
و الناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه و المعبرون عنه جل و عز
و هم الانبیاء و صفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها
غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق و الترکیب
فی شیء من احوالهم مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک
فی کل دهر و زمان مما اتت به الرسل و الانبیاء من الدلایل

والبراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی صدق
مقالته و جواز عدالته بیان این حدیث شریف بنوعی که افادهٔ
مقصود نماید بعبارت فارسی زبانان توان کرد اینست که زندیقی از آنحضرت
اثبات نبوت پرسید آنحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلایل
عقلیه وجود صانعی حکیم مر مخلوقات را که منزهست از مشاهده
و مکالمه خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان باشند بسوی
خلق که تعبیر کنند از و بخلق اوامر و نواهی او را اخبار آنکه او
حکیمست و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی
که مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از و صادر نگردد و آن رسولان
اگرچه ناچار از خلقند لیکن برگزیدگانند از خلق که مشابهتی با خلق
در خلقت و ترکیب ندارند و پرورش و ادب یافتگانند
بحکمت نزد خدای تعالی و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق پس
فرمود و ثبت ذلک فی کل دهر و زمان و این اشاره است بوجوب
وجود امامی در هر زمان که خالی از وجود نبی باشد و باینکه واجبست
بودن ائمه مانند انبیا در عصمت و طهارت و عدم مشابهت
با رعیت که در ترکیب و خلقت و بالجمله واجبست بودن پیغمبری
یا امامی در هر زمان تا حجت خدای تعالی باشد بر خلق و با او علمی
که دلالت کند بر صدق مقالتش و جواز عدالتش و باید
دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتملست بر خلاصه
افکار و انظار علمای سابقین و علمای لاحقین بلکه اشارهٔ است
بعجایبی که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بآن رسیده و اکثر فلاسفه
اقدمین را استماع آن کلام مقدس ملزم میشد هر آینه اقرار میشود
بمعجز بودن این کلام قدسی نظام که جان تشنه داند قیمت آب

و ما طرق سایر علما از متکلمین و حکما و صوفیه را در فصول آینده ذکر
کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال طریقه مذکوره بر جمیع آن طرق مع
اختلاف ماخذها و تباین مشارب اهلها و اربابها **فصل دویم**
از باب دویم از مقاله سیم در وجوب بعثت انبیا بطریقه متکلمین
بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه
طریقه ایشان منحصر است در سمع و تصدیق نبوت بمشاهده معجزه
لهذا کار بر ایشان بغایت مشکل شده چه بطریقه ایشان لازم اید
الزام انبیا بنا بر انکه چون قایل بحکم عقلی نیستند و هیچ چیز را عقلا
واجب ندانند پس نظر در معجزه واجب نشود مگر از راه سمع و سمع
که موقوف بنبوتست ثابت نشود مگر از نظر در معجزه پس امت را
رسد که امتناع کند از نظر در معجزه و گوید تا نظر بر من واجب نشود
نظر نکنم و تا نظر نکنم واجب نشود بر من قبول قول تو و تصدیق
نبوت تو پس نبی را طریقی نیست باثبات نبوت خود و ملزم گردد
اما معتزله چون نظر را واجب عقلی دانند بنا بر انکه رفع خوف
از نفس بالضروره واجب است عقلا و اهمال نظر در معجزه موجب
خوفست لا محاله بنا بر انکه قول مدعی معجزه محتمل الصدقست و بر تقدیر
صدق و عدم امتناع ضرر عاید گردد پس بنا بر وجوب دفع ضرر
متوقع امتناع از نظر در معجزه نتوان کرد پس معتزله را نظر در معجزه
کافیست بجهت ثبوت نبوت شخصی که مدعی نبوتست لیکن وجوب
نظر در معجزه موقوفست باحتمال صدقست چنانکه اشاره کرده شد
و احتمال صدق گاهی متحقق شود که اصل نبوت امری نیست ممکن الوقوع
بامکان عام پس لابد است اول از اثبات صحت نبوت و حسن بعثت
انبیا و ارسال رسل و دلیل برین انست که نبوت مشتملست بر فواید

بسیار

بسیار مانند تقویت عقل در احکامی که مستقلست بادراک آن و
دلالتش باحکامی که مستقل نیست بادراک آن و تنبیه عقل از خواب
غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی و تهیه سعادت جاوید انچنانکه
۱۲۷ در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد مردم بمضار و منافع ادویه
و اغذیه که ناچار است انسانرا از استعمال آن و راهی نیست
عقل را بمعرفت آن مگر از تجربه و تجربه مستدعی زمانیست
که در ان زمان خالی از استعمال اغذیه و ادویه نتوان بود و منجر
بهلاک شود و حال انکه اصل تجربه بسا که خودی بهلاک گردد
و غیر آن من الفواید التی لا تحصی و شک نیست در امکان وجود
چنین شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسول موجب
اهمال نوع انسان که افضل انواع کاینات است و اهمال موجب
هلاک نوع شود و نقض غرض لازم آید پس بعثت انبیا و ارسال
رسل فی الجمله واجب است و ایضا ثابت شد وجوب تکلیف و شک
نیست که هر شخصی قابل تلقی وحی الهی و تحمل اتیان باوامر و نواهی
ربانی نیست پس لابد است از وجود شخصی که ممتاز باشد بقابلیت
امور مذکوره و دو جهتین باشد تا بجهتی تلقی وحی الهی کند و بجهتی
دیگر تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید **فصل سیم** از باب
دویم از مقاله سیم در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت انبیا
خلاصه کلام حکما درین مقام انست که هر فردی از افراد انسان
در وجود خود بنحوی که منتظم شود بجنس معاش و خودی نیست باصلاح
معاد و معاش محتاجست بمشارکت جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم
باشند در امور محتاج الیها من الماکل و الملبس و سایر ما یحتاج
الیه فی معیشتهم لیطحن هذا لذاک و یخبز ذاک لهذا و
هذا یحوک للاخر و الاخر یخیط لهذا و معاونت مذکوره موقوفست

باجتماع در مکانی که متمکن باشند از معامله با یکدیگر و تمدن عبارت
ازان اجتماع و مدینه عبارت ازان مکان است و هذا معنی قولهم الانسان
مدنی بالطبع و شک نیست که معامله محتاجست بعدل و عدل محتاجست
بسنتی و قانونی و سیاست مدنیه عبارت از انست و سنت
و قانون محتاجست بواضعی الهی اذ لا یجوز ان یترک الناس
و آرائهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ما له عدلا و ما علیه ظلما
و لابد است بودن واضع بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام
سنن و قوانین تواند نمود پس واجبست بودن او از افراد انسان
و واجبست که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات و آیات بینات
تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد و نبی عبارت
ازین انسانست شیخ در شفا گفته و الحاجة الی هذا الانسان فی ان
یبقی نوع الانسان و یحصل وجوده اشد من الحاجة الی انبات
الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین
و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر
ما لها انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان یسن و یعدل
ممکن فلا یجوز ان یکون العنایة الالهیة تقتضی تلک المنافع و لا تقتضی
هذه **فصل چهارم** از باب دویم از مقاله سیم در ذکر طریقه
صوفیه در اثبات نبوت غایت وجود انسان سیر و سلوکست
بسوی خدا تعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول سیر من الخلق
الی الله یعنی ما سوی از خود بلکه نفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمه
کتاب اشاره بان شد و مشاهده ذات احدیه مطلقه بلا
ملاحظه تعینات و شیون و اعتبارات مرتبه دویم سیر فی الله
مشاهده ذات احدیه باعتبار تعینی از تعینات صفات
و نظور از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر الی آخر التعینات

الصفاتیه مرتبه سیم سیر مع الله بمشاهده هویه مطلقه با تعینی
از تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعین امکانی و هیئة اعتباریه
الا و قد شاهد فیه الهویة المطلقة حقیقة متاصلة و الهیئة الامکانیه
١٢٨ اعتباریه محضه مرتبه چهارم سیر من الله الی الخلق و آن باز
گشتن است بعالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه
بعمل اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه بجهة هدایت
لب تشنگان بادیه امکانی بسر چشمه حیات جاودانی و ورود و عود
پراکندگان وادی کثرت اعتباری بجمعیت وحدت حقیقی که غایت
اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیا و ارسال رسل بغیر ازین
نیست و شک نیست که این اسفار اربعه مترتبست بعضی
بر بعضی و مراد از نبی مسافر سفر چهارمست بعد از تحقق
باسفار ثلثه سابقه و لابد است از وجود مسافری چنین تا سالکان
قافله سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب توانند کرد
و سالکان این مسافر را قاید توفیقست که رفیق هر سالکی بنا بر
عدم مناسبت نتوانند شد پوشیده نماند که اشتمال طریقه
مذکوره از ابا عبد الله علیه السلم بر طریقه حکما و متکلمین بغایت
ظاهر است و اما اشتمالش بر طریقه صوفیه خالی از خفا
نیست و آن نیز ظاهر شود از تامل در قوله علیه السلم مؤیدین
من عند الحکیم العلیم بالحکمة لفظ عند اشاره تواند بود بسفر دویم
و سیم که فی الله و مع الله است و این هر دو موقوفند (?)
بسفر اول که الی الله است و لفظ مبعوثین که مذکور است
قبل ازین کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوت
مشعر است بر سفر چهارم کما لا یخفی **فصل پنجم** از باب دویم

از مقاله سیم در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی
و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی بسوی نبی بطریقه حکما
بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد
تا قامت قابلیتش بقبول تشریف نبوت سرافراز تواند شد
وهی ان یسمع کلام الله ویری ملائکة الله وان یعلم جمیع المعلومات
او اکثرها من عند الله وان یطیعه مادة الکاینات باذن الله
بیانش آنست که نفس ناطقه را دو گونه قوتست قوه ادراک
و قوه تحریک و ادراک بر دو گونه است ادراک عقلی و ادراک
حسی و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتهای سه گانه کمال
قوت ادراک عقلی آنست که هر تعقلی که فکر شود دیگری را بتعلیم
و نظر در ازمنه متطاوله حاصل باشد او را بسرعت حصول
در اقصر ازمنه بقوت حدس بدون تعلم و کمال قوت ادراک
جزئی سیما قوت متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی باشد
در نهایت انقیاد و اطاعت باشد مر قوت عقلیه را بحیثیتی که
هنگام اشتغالش و ارتسام نفس بصور معقوله شود اتصال
وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالاتست باذن الله تعالی
و جبرئیل عبارت از وست قوت متخیله منجذب شود بسوی
قوت عقلیه بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس
بعنوان تجرد و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی از و در قوه
متخیله بعنوان تمثل و جزئیت پس حکایت کند متخیله مدرکات
قوه عقلیه را اگر ذوات مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص
آن که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال
حسن و بها و اگر معانی مجرده و احکام کلیه باشد بصور الفاظ

مترو

محفوظ که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت
و چون قطع و التیام متخیله بصور مذکوره در کمال قوت و ظهور بود
١٢٩ ادراک کند آن صور را حس مشترک بحیثیتی که صور ذوات مدرک
بحس بصر و صور الفاظ مدرک بحس سمع گردد و چنان مشاهده
شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی در کمال
فصاحت القا میکند و چون افاضه عقل فعال علوم و احکام
را باذن خدا است پس شخص مرئی ملکی باشد فرستاده خدا و
الفاظ مسموعه کلامی باشد از جانب خدا و چنانکه در مادیات اول
شخص مادی در خارج دیده شود و بعد از آن متخیل شود و بعد از آن
معقول گردد در مجردات ذات مجرد اول معقول شود و بعد
از آن متخیل و بعد از آن محسوس و چنانکه مادی بعد از معقول
شدن اعنی صورت معقوله قایم بذات خود نتواند بود بلکه
قایم باشد بنفس عاقله که ذات مجرد بعد از محسوس شدن قایم
بذات خود نباشد بلکه قایم باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارت
از عقل فعال باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت
قطبیت نازل شود و بعد از آن بخیالش و بعد از آن بحس مشترک
در آید همچنین کلام الهی را اول دل نبی شنود و بعد از آن
بخیال در آید و بعد از آن مسمع سمع ظاهر گردد و کلام مخلوقات
را اول گوش شنود و بعد از آن الفاظ مسموعه بخیال در آید
و بعد از آن معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از
خواص ثلثه درین دو کمال اعنی قوت تعقل و کمال قوت
تخیل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله
بی واسطه بشری دویم دیدن ملائکة الله و شنیدن کلام الله

و پوشیده نماند که کلام و یعبرون عنه در حدیث مذکور از ابدا عنه
اشاره تواند بود بطریقه حکما در کیفیه تلقی وحی و سماع کلام الهی
کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیا مر علوم
و احکام فایضه من عند الله را بالفاظ مسموعه مراد از تعبیر عنه
تواند بود و اما کمال قوت تحریک انست که نفس ناطقه از قوه
فعل و شدت تاثیر بمرتبه رسد که هرچه تصور کند و هر صورتی در
خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در
خارج موجود شود و این مرتبه کاهی متحقق تواند شد که نسبت او
در تصرف بماده کاینات چون نسبت او باشد بماده بدن خود
و چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر تواند کرد چنانکه
در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا
اینچنین نهایت ظهور دارد نفس مذکوره در هر بدن بلکه
در هر ماده بمجرد تصور و تعلق اراده تاثیر تواند نمود و چون
این نسبت متحقق گردد مطیع او شود هر آینه ماده کاینات بحیثیتی
که هر صورتی که خواهد در و بخواهش او و باذن الله موجود
تواند شد و چون این مرتبه که کمال قوت تحریکیست حاصل شود
خاصیت سیم نیز از خواص ثلثه مذکوره متحقق شود و نفس
ناطقه بحیثیت نبوت متحقق گردد و قابلیه وحی الهی حاصل آید
و تفاوت انبیا در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص
مذکوره نیز در مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص **فصل ششم**
از باب دویم از مقاله سیم در بیان آنکه غایت مراتب انسان
در کمال مرتبه نبوتست بدانکه جمیع کاملان انسان را بالاتر از کمال
نبوت نیست و دلیل برین آنست که استکمال انسان چنانکه

دانسته

دانسته شد بحسب دو قوتست نظری و عملی و هر کدام منشعب شوند
بقوای متعدده و رئیس قوای نظریه قوه عقلیست و سایر قوی
ادراکیه همه خادم او و رئیس قوای عملیه قوت فاعلیست
۱۵۰ و سایر قوای عملیه خدم و عمله او و کمال قوت عقلی در دو جز است
یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما
بلا تعلم بشری و دیگری تسخیر سایر قوت بحیثیتی که منقاد او باشند
و مخالفت او نکنند و کمال قوت فاعلی نیز در دو جز است
یکی قوت تاثیر بمرتبه که تاثیرش محتاج بآلات و اسباب
طبیعیه نباشد و دویم انقیاد و اطاعت سایر قوای عملیه مر او را
پس کمال قوت نظریه بکلا جزئیه بر وجه اتم منوطست بدو
خاصیت اول از خواص ثلثه مذکوره و کمال قوت عملیه باحدی
جزئیه که قوت تاثیر باشد منوطست بخاصیت ثالثه و از قوت
تاثیر حاصل شود مر او را کمال او بحسب جزو دویم نیز که انقیاد
سایر قوی است چه شدت و قوت تاثیر موجب قهر سایر
قوی باشد پس غایت کمال مراتب نوع بحسب کمال قوتیه النظریة
و العملیه منوط بخواص ثلثه مذکوره باشد که مرتبه نبوت مشتملست
بر آن چون غایت کمال انسان در مرتبه نبوت باشد قال الشیخ فی
الشفا ان النفس الناطقه کمالها الخاص بها ان تصیر عالما عقلیا
مرتسما فیها صور الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفایض
فی الکل ثم قال و افضل الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل
و محصلا للاخلاق التی تکون فضایل عملیه و افضل هولاء هو المستعد
لمرتبه النبوه و هو الذی فی قواه النفسانیه خصایص ثلث
ذکرناها ثم قال و رؤس هذه الفضایل عفه و حکمه و شجاعه و مجموعها

العدالة وهی خارجة عن الفضیلة النظریة ومن اجتمعت له معها الحکمة
النظریة فقد سعد ومن فاز مع ذلک بالخواص النبویة کاد ان یصیر
ربا انسانیا وکاد ان تحل عبادته بعد الله وان یفوض الیه
امور عباد الله وهو سلطان العالم الارضی وخلیفة الله فیه فصل ششم
از باب دوم از مقاله سیم در بیان مرتبه خاتمیه دانستی که
اقصی مراتب کمالات انسانیه مرتبه نبوتست و مرتبه نبوت
نیز مشتملست بر مراتب متفاوته وادنی مراتبش مرتبه ایست
که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا
بمرتبه که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص مذکوره باشد که اقوی
ازان در حیز امکان متصور نباشد پس بالاتر ازان مرتبه مرتبه
ممکن نتواند بود و آن مرتبه عقل اولست که معلول اول و صادر
اولست از واجب تعالی و بالاتر ازان نیست مگر مرتبه وجود
واجبی و آن مرتبه اعنی مرتبه که بالاتر ازان مراتب وجود
امکانی نبود مرتبه وجود خاتم الانبیاست که نبوت چون بان
مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه معلول اول در سلسله بدوی
و مرتبه خاتم الانبیا در سلسله عودی موازی هم باشند
و قوس نزولی و قوس صعودی اینجا سر بسر گذارند و دایره
وجود بان تمام شود و بیان کیفیت این دایره انست که موجودی
که اول از واجب الوجود صادر شود اعنی معلول اول
لا محاله اشرف موجودات امکانیه باشد که اگر اشرف ازو
ممکن بودی واجب بودی که اول او صادر شدی و بعد از
معلول اول مرتبه وجود متنازل شود بنابر حصول وسایط
و بقلت و کثرت وسایط متفاوت و متنازل شود تا بمرتبه

که نازلتر

که نازلتر ازو موجود بالفعل نتواند بود پس اشرف موجودات ممکنه
عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد ازان نفوس علی تفاوت
١٧١ طبقاتهم و بعد ازان طبایع علی اختلافها و بعد ازان جسم مطلق
علی تفاوته و نازلتر از جسم مطلق موجودی بالفعل نتواند بود
چه هیولا اگرچه نازلتر از جسم مطلقست لیکن در حد ذات خود
موجود بالقوه است نه بالفعل و نازلترین انواع جسم مطلق
جسم عنصریست و باینجا منتهی شود سلسله وجود بدوی در
تنازل و ابتدا کند سلسله وجود عودی در تصاعد و بسایط
عنصریه چون ممتزج شوند و قابل صورت ترکیبی گردند وجود
مرکب لا محاله اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد و صور مرکبات
متفاوت شوند اول مراتب در شرف وجود مرکب معدنیست
و بعد ازان نبات و بعد ازان حیوان و بعد ازان انسان
و مراتب انسان مختلف باشد و اشرف مراتب مرتبه نبوتست
و مراتب نبوت نیز متفاوتست و اشرف همه مرتبه خاتم
الانبیاست و ترتیب تنازل سلسله بدو باشد و ترتیب تصاعد
سلسله عود و همچنانکه در سلسله بدو ما بین اول سلسله و واجب
الوجود مرتبه متصور نیست واجبست که در سلسله عود نیز ما بین
آخر سلسله و ما بین واجب الوجود مرتبه متصور نباشد تا همچنانکه
وجود ازو آمده باو عاید شود و مبدا و معاد حقیقی هر دو
واجب الوجود باشد پس این دو سلسله در یکجانب بواجب
الوجود بهم متصل باشند و در یک جانب دیگر بهیولا و هیولا
مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبه وجود با واجب الوجود چه هیولا
قوه محضست و واجب فعلیه محض و چون این دو سلسله در دو طرف بهم
متصل باشند نشبه هر یک ازان دو سلسله بخط مستقیم مناسب

مناسب بنقطه دو خط مستقیم باهم در هر دو طرف ملاقات نتوانند
کرد پس مناسب آن شبیه هر یک بنقطه قوس و چون دو قوس سر
بهم گذارند اگرچه لازم نیست که دایره بهم رسد بلکه گاه دایره بهم رسد
وگاه شکلی دیگر غیر دایره اما چون شکل دایره اتم اشکالست
و ترتیب نظام کل در سلسلتی بدو و عود اتم ترتیبات لهذا
تشبیه ان بدایره مناسب بنقطه پس چون ختم الانبیا دایره
وجود تمام شود و مبدأ و معاد اضافی بهم متصل و مبدأ و معاد
حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبه وجود خاتم الانبیا بازای
مرتبه وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق الله
روحی و سر لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و نبی
مرسل ظاهر گردد و مراتب وجودات واقعه در سلسله
عودی با مراتب موجودات واقعه در سلسله بدوی در
شرف مساهم باشند هر کدام بوجهی چه سلسله ثانیه اگرچه
سلسله مبادی و علل است لیکن متنازل و متباعد است از
واجب الوجود و سلسله اوسط اگرچه معلولاتند لیکن متقارب
و متوجهند بمبدأ اول و اما در فضل مراتب انبیا که واقعند
در سلسله عودی افضلند از عقول و ملایکه که واقعند در سلسله
بدوی بنا بر وجود متضاده و مدخلیت کسب و سعی در انبیا
و عدم آن در ملایکه و عقول مجرده **فصل هشتم** از باب دویم
از مقاصد سیم در کیفیت دعوت نبی شیخ در شفا بعد از اثبات
وجوب وجود انبیا متصف بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان
اذا وجد یجب ان یسن للناس فی امورهم سننا باذن الله
وامره و وحیه و انزال الروح المقدس علیه و یکون الاصل
الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم صانعا واحدا قادرا

و انه عالم بالسر و العلانیه و لا ینبغی ان یشغلهم بشیء من معرفة الله
فوق معرفة انه واحد حق لا شبیه له که اگر ازین درگذراند و
تکلیف کند مردم که تصدیق نمایند بحیثیت وجود واجبی و بانکه
واجب الوجود مشار الیه نیست و مکانی نیست و منقسم نیست
لا خارج العالم و لا داخله و امثال اینها از مسایل تجرید و
تنزیه که ادق و الطف علوم حکمیه و مسایل نظریه است پس
بتحقیق که در شغلی عظیم افکند مردم را و مشوش شود دین بر
ایشان و اوقعهم فیما لا مخلص عنه الا لمن کان المعان الموفق
الذی یشذ وجوده چه ممکن نیست مردم را تصور امور مذکوره
علی وجهها الا بکدی و تعبی عظیم و انما یمکن القلیل منهم ان یتصوروا
حقیقة هذا التوحید و التنزیه پس اگر عامه مکلف شوند بتحقیق امور
هر آینه مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند و مضطرب شوند
بمباحثات و مقایساتی که یصدهم عن اعمالهم المدنیه و ربما اوقعتهم
فی آراء مخالفة لصلاح المدینه و نبی باید دینی را که بیان نماید
بمردم که حقیقی است بغیر ازین دین ظاهر نزد وی که پنهان
میدارد آن حقیقت را از عامه ایشان بلکه واجبست که رخصت
برسیدن حقیقت امور مذکوره ندهد و ان یقرر عندهم جلال الله
و عظمته برموز و امثلة من الاشیاء التی هی عندهم جلیلة عظیمه
و لا باس ان یشتمل خطابه علی رموز و اشارات یستدعی
المستعدین بالجبلة للنظر الی البحث الحکمی یعنی باکی نیست بلکه
واجبست که کلام منزل بر نبی مشتمل باشد بر رموز و اشارات
که داعی شود مرجماعتی از خواص امت را که بحسب فطرت
مستعد نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایق
و اسرار حکمیه و واجبست که بشناسانند وجوب اطاعت

امر الهی را و این را که مهیا و آماده کرده است خدا تعالی برای
مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب
تلقی جمهور شود مر شریعت منزله را بقبول السمع والطاعة و
تضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما یفهمونه و یتصورونه
واما الحق فی ذلک فلا یلوح لهم الا امرا مجملا و هو ان ذلک
شیٔ لا عین رأته ولا اذن سمعته و ان هناک من اللذة ما هو
ملک عظیم و من الالم ما هو عذاب مقیم **فصل نهم** از باب دوم
از مقالهٔ سیم در سر وجوب عبادات و منافعها فی الدنیا
والآخرة علی ما قاله الحکماء و نیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا
الشخص الذی هو النبی لیس مما یتکرر وجود مثله فی کل وقت
فان المادة التی تقبل کمال مثله تقع فی قلیل من الامزجة پس
واجبست در حکمت الهی تدبیری بجهت بقای سنت و شریعت
و کلیه درین تدبیر استمرار مردمست بر معرفت مبدأ و معاد
و منع وقوع نسیان از این معرفت پس واجبست ایجاب افعال
و اعمالی که تکرار آنها در ازمنهٔ متقاربه موجب بقای تذکر
شود پس واجبست که آن اعمال مقرون باشد بذکر الله و المعاد
و آن الفاظی باشد که بزبان گویند و نیاتی که در دل گذرانند
و واجبست شناسانیدن مردم را که ان هذه الافعال مما یقرب
الی الله تعالی و یستوجب بها الجزاء الکریم و ان یکون تلک الافعال
بالحقیقة علی هذه الصفة و هذه هی العبادات المفروضة علی الناس
مثل الصلوة والصیام و الحج والجهاد و فایدهٔ جهاد تقویت
دین و بسطت بلاد است مع فواید اخری و فایدهٔ حج آنست
که هرگاه تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح و اولیست
برای عبادت خدا تعالی و آن موضعیست خاصهٔ خدا تعالی و نبی ا

مخصوص بوی و مهاجرت و مسافرت بسوی آن موضع مهاجرت
بسوی خدا تعالی و هر آینه از منافع دنیا اثری عظیم در نفس
بهم رسد و منزله آن باشد که نفس از بدن مهیای قطع علاقه بدن
شود و متوجه عالم حقیقی خود و عالم الهی گردد و صیام الحق
امریست عدمی اما تحریک عظیم کند مر نفس را و صلوة خود افضل
عبادات است چه افضل عبادات عبادتیست که فرض کند عابد آن
خود را که بآن عبادت مخاطبه با خدا تعالی میکند و مناجات با او
مینماید و فرض کند خود را که در پیش خدا تعالی ایستاده است
و حاضر شده نزد او پس باید در پیش خدا تعالی مراعات کند
هر چه در پیش ملوک عادت بمراعات مثل آن جاری شده از
خضوع و خشوع و غض بصر و قبض اطراف و ترک التفات
و اضطراب و هذه هی الصلوة پس باید که واجب کند بر مصلی
احوالی که بآن مستعد توجه بصلوة شود و مثل آن احوالی که وقت
ملاقات ملوک جاری شده عادت برعایت آن من الطهارة
و التنظیف و ذلک لیس فی کل وقت من اوقات العبادة
آدابا و رسوما محموده و انتفاع از این عبادات بر دو گونه است
احدهما رسوخ ذکر الله و المعاد و نحو ذلک فی نفسهم فیدوم لهم التشبث
بالسنن و الشرایع بسبب ذلک و این منفعتیست که معظم
آن راجعست بنظام امور معاش و قسم دویم از انتفاع تنزیه
نفس است بسبب ارتیاض باین عبادات از اکتساب هیئات
بدنیه که مضاد اسباب سعادتست و این منفعت راجع
بصلاح معاد و هذا التنزیه یحصل باخلاق و ملکات مکتسبة
بافعال من شأنها ان تصرف النفس عن البدن و حسه و تذکرها
للمعدن الذی لها فاذا کانت کثیرة الرجوع الی ذاتها

لم شغل عن الاحوال البدنية و تعرض بهذه الافعال عالم القدس وذکر الله
والملائكة وعالم السعادات ثبتت ام ابت فيتقرر لذلك فيها
هيئة الانزعاج عن البدن وهيآت البدن فاذا جرت عليها
افعال بدنية لم يؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مخلدة اليها
منقادة لها من كل وجه ولذلك ما قال القائل الحق ان الحسنات
يذهبن السيئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان استفاد
ملكة الالتفات الى جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد
الاستعداد فيتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية باشد
الست که مواظبت بر عبادات مفروضه و مداومت سنن
وآداب شرعیه موجب صرف نفس است از بدن ولذات
بدن که هر آینه امریست زایل فانی و مشوب بمکاره شدیده
ومصایب عظیمه بسوی عالم الهی و فضای مجرد حقیقی و مطالعه
انوار مجرده و مشاهده ذوات نورانیه و چون این معنی راسخ
شود و ملکه گردد التذاذ نفس بآن بمرتبه رسد که اعدای
عدوی خود امری را داند که موجب انصراف او از آن عالم
باشد و توجه او بدین عالم فانی باشد و توجه بامور بدن
و دنیا هرچند پادشاهی دنیا باشد بغایت مکروه وی شود
و محبوبترین امور در نظر او خلاصی ازین بدن و علایق این
بدن باشد و ازانجاست که جناب مقدس مرتضوی علیه وآله
السلام در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنه بر زبان مبارک
جاری کردانید که فزت برب الکعبه و از بعضی نقل شده
که هنگام انحلال مشکلات علی میگفته این ابناء الملوک من هذه
اللذة یعنی کجا اند شاهزادگان عالم که این لذت دریابند
ولذت ملک و سلطنت فراموش کنند چه هر سه علی منزله

وازجنت

روز بهشت بعالم ملکوت و ورود شبهه بمنزله پرده ایست که روزن
بآن گرفته شود و رفع شبهه و حل عقده بمثابه برداشتن پرده است
از روزن و منکشف شدن عالم نور و آن اندیشه که هیچ اند
١٣٤ بآن نرسد وامّا بیان استشهاد بآیه کریمه ان الحسنات یذهبن
السیئات اینست که فعل حسنه هرگاه ملکه شود و اثر در نفس
رسوخ یابد و نفس بوجود آن ملکه نورانی شود و بسبب نورانیت
قبول ظلمت سیئه نکند و اراده آن از وی صادر نگردد و داعیه
ذنب بهم نرسد و موجب نفرت و اجتناب از سیئات گردد و
معنی اذهاب سیئات همین باشد و موید اینست آنچه از حضرت
پیغمبر صلی الله علیه وآله مروی شده در باب صلوات خمس
یومیه که هر که هر شبانه روز پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط
و ارکان بجای آرد هر آینه در نفس او هیچ گناهی نماند مانند
کسی که روزی پنج نوبت در نهری از آب صاف که بر در خانه
جاری باشد فرو رود و سر و تن بشوید هر آینه هیچ چرکی در بدن
وی نماند و بالجمله عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل
آن معتقد باشد و را از جانب خدا ابتغا چون موجب تذکر
خدا و اعراض از غیر خداست هر آینه سزاوار است که فایز
گردد از آن بحظی عظیم و از جهة تزکیه نفس حکیمی تعلیم
ان النبی من عند الله و بارسال الله و واجب فی الحکمة الالهیة ارساله
وان جمیع ما سنه فانما هو ما وجب عند الله ان یسنه وان
ما سنه من عند الله **فصل دهم** از باب دوم از مقاله سیوم
در وجوب عصمت انبیا بدانکه طریقه حکما در ثبوت این مطلب
در کمال ظهور است چه بنا بر تحقیق خاصیت ثلثه جمیع قوای

نفس نه مطیع و منقاد عقلند و عقل از حیث هر فعل معصیت که اراده
معصیت و فعل قبیح از وصادر گردد و مراد از عصمت غریزه است
که با وجود آن داعی بر معصیت صادر نشود با قدرت بر آن
و این غریزه عبارت از قوت عقلیه است بحیثیتی که موجب قهر
قوای نفسانیه شود و اما بطریقه متکلمین دلیل بر این مطلب است
که شک نیست که عصمت انبیا لطف است نظر بمکلفین چه هرگاه
عصمت انبیا واجب نباشد وثوق تام به افعال و اقوال او حاصل نشود
و مکلف بسبب آن بانقیاد او نزدیک و از نفرت او
دور شود و لطف هر آینه واجب بود بر خدا تعالی پس عصمت انبیا
واجب باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد اعتبار او نسبت
بجمیع ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت
چه لا محاله لطف در این صورت اتم باشد بلکه حقیقت لطف باین متحقق
شود که موجب نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد

فصل یازدهم از باب دویم از مقاله سیم در کیفیت
وقوع معجزات و اخبار بمغیبات اما معجزات و خوارق عادات
که از معصوم فعل و تحریک و تاثیرات منشا آن خاصیت
ثالثه است از خصایص ثلثه مذکوره چه هرگاه نفس
نبوی بماده کاینات بمرتبه باشد که هرچه تصور کند در وجود
شود و هر صورتی که اراده زوال آن کند از و زایل شود
پس ابرا امراض و ازاله عمی و احداث صحت و اعاده
بصر و امثال آنها بمجرد تصور نبی که هر آینه باذن خدا تعالی
متحقق شود و همچنین تبرید مسخن و تسخین مبرد و اشباع جایع
و احضار غایب چنانکه در اتیان عرش بلقیس و امثال آن ثابت

چنانکه

چنانکه در معجزه و انطاق حصات تواند بود که تاثیر و تصرف
نبی نظر بمتخیله حاضران متحقق شود و اثر زبان حال که معاند
مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ و صوت که اثر
زبان قالت پذیرد پس حال مفارقت نبی مر اسطوانه را
ناله شنوند و معنی دلالت عقلیه مخلوقات را که حصاة نیز
از انهاست بوجود و عظمت و جلال صانع تسبیح استماع کنند
پس خرق عادت و صدور اعجاز نظر با سماع تسبیح عقلی و حسی
حالی باشد مر حاضران را نه نظر بصدور حنین و تسبیح از جذع و حصاة
و همچنین در احضار غایب تواند بود که اعجاز نظر بتادیه صورت
سریر مثلا بنحوی که واقع بوده در حس مشترک حاضران باشد
بنحوی که مشاهده شود و از اعظم معجزات فعلیه احیای موتی است
و آن تواند بود که تصرف در ماده بدن میت باشد دفعة بنحوی
که قابل تعلق روح شود و تواند بود که تصرف در متخیله و حس
مشترک حاضران باشد بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود
و مشاهده گردد و نیز از آن جمله شق قمر و خرق افلاک است و آن
تصرف در حس مشترک اقرب است اگرچه وقوع آن در خارج
نیز ممکنست چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی
بلکه ممتنع عادی نیست و باین مصحح شود معراج جسمانی نیز چه نفس
معراج مستلزم خرق محدد جهات نیست و انفعال که مخصوص
ماده کاینات است انفعال محدد نیست که از راه اسباب عادیه
و امور طبیعیه باشد نه بمعنی مطلق قبول و اما اخبار بمغیبات و سایر
معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین اولیین است که مناط آن
اتصال بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستن که جمیع جزئیات

مرتسمست در نفوس فلکیه و بسبب اتصال مذکور مطلع شود نفس
نبوی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و آنچه کفتیم در حالت یقظه است
و در حالت منام سایر انام را نیز در اکثر احوال اینمعنی روی دهد
و گاه محتاج بتعبیر نیست و این در وقت صحت قوه متخیله است
و کمال انقیاد او مر نفس ناطقه را و گاه محتاج است بتعبیر و این
در وقت بعضی تخیلات است و انفراد کشش بتبدیل و تحلیل و ترکیب

فصل دوازدهم از باب دویم از مقاله سیم در معرفت نبی
و کیفیت تحصیل علم بصدق مدعی نبوت بدانکه تحصیل علم بصدق
دعوی نبوت مر حکما و علمای ناظرین در حقایق موجودات
را که اعمال نظر و تکمیل قوت نظری کرده باشند و عارف
بمبدا اول و مبادی اول و ثوانی شده و صحت نبوت
و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولت است چه معرفت
خواص ثلثه مر ایشان را بغایت آسان شود و تامل در مجاری
احوال و افعال صاحب دعوت و شبه نبات و اغراض وی
نیز امداد اینمعنی نموده مفید حصول جزم بصدق صادق
و کذب کاذب بآسانی شود اما بر جمهور و عامه الناس
این امر بغایت دشوار است و محتاج شوند بمحض (?) نظر و تامل
در معجزات و اصابت نظر در معجزه نیز محتاج است بعقل تام
و تمیز با کمال (?) کلام که اکثر عوام فاقد آنند پس لابد است ایشان را
تحت تقلید علمای خود تا بتدریج نور تصدیق تقلیدی در
دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصیه مورث ایمان
اجمالی گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلیم
اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره

از معدن

١٣٦

از معدن نبوت ایمان ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق تفصیلی
رسد و الا اگر قاصر باشند از اعمال نظر و قبول تعلیم اکتفا
بایمان اجمالی نموده بمواظبت افعال و اعمالی که شریعت بآن
وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی الهی را
قلاده سازند و تاسی بافعال و سنن نبی را مطمح نظر داشته
تا مودی باصلاح معاش و نجات معاد گردد و بسا باشد که
معجزه نزد جمهور مشتبه شود بافعال ساحرین و کهنه و مانند ایشان
و تمیز آن بتمایز نشست (?) دعوت بسوی حق و دعوت بسوی باطل
توان کرد و دیگر موقوفست بعقل که تمیز میان حق و باطل تواند کرد
و با عجز محتاج بتقلید علما شوند **فصل سیزدهم** از باب دویم
از مقاله سیم در اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
محمد بن عبد الله بدانکه ثبوت نبوت شخصی از اشخاص کسی را
که در زمان آن نبی بوده و مشاهده آثار و احوال او کند در کمال
ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقلی و شعوری بوده محتاج بمشاهده
معجزه نیست و اما اثبات نبوت شخصی معین بعد از انقضای
زمان نبی منحصر است در طریق تواتر اخبار داله بر ادعای
شخصی معین مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوای خود
و اینمعنی اعنی علم با دعای نبوت و ظهور معجزه بر طبق آن
از زمان پیغمبر ما صلی الله علیه و آله متحقق است برای ما از راه
تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند علم با وجود بلدان نائیه
چون مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم
و معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بر دو گونه است یکی ظاهر
بالعین و آن قرآن مجید است که متواتر است ثبوت آن از زمان

حضرت و تحدی بآن یعنی در معرض معارضه آن در آوردن مر بلغای
عرب را و معجز بودن قرآن علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن او
در اقصی مراتب بلاغت و اعلا درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء
العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فی الفنون العربیه و عجز ایشان
اعنی بلغای مشرکین عرب از معارضه قرآن و اتیان بما یدانیه فضلا
عما یساویه معلومست از اینکه اگر واقع شدی هر آینه بما رسیدی
چه دواعی بر نقل امثال این امور متوفراست بحیثیتی که از عدم نقل آن
علم قطعی حاصل شود بعدم آن پس معلومست که عجز از معارضه قرآن
بنابر آنست که اتیان بمثل آن کلام در بلاغت بیرونست از طاقت
بشر چه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب بمرتبه نبود که در زمان
مشرکین قریش بود هرگاه ایشان را قدرت معارضه نبوده باشد هم
معلوم شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشریست و علما گفته اند
که معجزه هر پیغمبری از جنس کمال و فضیلتی بوده که در زمان آن پیغمبر
درجه کمال داشته چنانکه در زمان موسی علی نبینا و علیه السلام چون ساحران
بسیار بودند و علم سحر بمرتبه رسیده بود که در هیچ زمانی نبود
لهذا معجزه موسی منقلب شدن عصا بصورت حیه و فرو بردن
جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران را شده بود و تسخیر آن ساحران
که ریسمانها و چوبها را چنان در نظر نموده بودند که حیات و افاعی
بحدی که نزدیک بود که موجب خوف موسی ع نیز شود و چون آن
ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند که عمل موسی ع
اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاریست الهی و خارج از
طاقت بشری لهذا همه بسجده افتاده ایمان آوردند و در زمان

عیسی علی نبینا و علیه السلام غالب بر مردم علم طب بود و ازاله امراض
و اعاده صحت لهذا معجزه عیسی علیه السلام که احیاء موتی و ابراء اکمه
و اعمی بود از آن جنس مینمود و کاملان در طب دانستند که از طب
ازاله مرض و اعاده صحت ممکنست نه ازاله اکمه و عمی و اعاده حیات
و بقا و همچنین غالب در زمان داود علی نبینا و علیه السلام علم موسیقی بود
لهذا معجزه وی تلاوت زبور بود باهنگی که از استماع آن وحوش
و طیور مدهوش و مغشی می افتادند پس چون غالب در وقت
بعثت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و علی جمیع الانبیاء از جمله فصاحت
و بلاغت بود و این فضیلت بالغ باقصی مدارج کمال لهذا اظهر معجزات
آنحضرت قرآن مجید است که مشتملست بر حقایق و دقایق این فضیلت
بمرتبه که استعمال کلام بشر بدان مرتبه ممکن نیست و مشرکان عرب
اینمعنی را میدانستند و بنابر شدت عداوت و غایت عناد
ایمان نمی آوردند و از اعظم دلایل بر اینکه مشرکان عاجز در
معارضه قرآن بوده اند مضطر شدن ایشانست بقتل و قتال و حرب
و جدال و هلاک شدن صنادید و اعیان آن طبقه در مقاتله و
ظاهر است و معلوم بحدی که جای شبهه اصلا نیست اینکه اگر
مقدور ایشان بودی الزام آن سرور بمعارضه قرآن هر آینه
اختیار آن مینمودند و قرار بر هلاک شدن خود نمیدادند و بمقابله
بسیوف را ترجیح بر معارضه بحروف نمینمودند پس ثابت شد
معجز بودن قرآن مجید و چون معلومست بتواتر ادعای آنحضرت
نبوت را و اتیان بمعجزه قرآن و تحدی بآن پس ثابت شد نبوت
آنحضرت و اما معجزه ظاهره بالمعنی مجموع وقایع و امور و احوال
که وقوع آن بالضروره خارق عادتست مانند شق قمر و امثال آن

وهریک ازان وقایع و امور و احوال اگرچه منقول باخبار آحادست
لیکن قدر مشترک میان آنها متواترست و علم بمضمون آن حاصل
چون علم بشجاعت رستم و سخاوت حاتم که هریک از وقایع رزم
رستم و قصص جود حاتم اگرچه منقول بخبر واحدست لیکن قدر
مشترک میان آنها بالغ بحد تواترست و لهذا اصل شجاعت
رستم و جود حاتم معلوم ماست بر سبیل قطع و جزم اگرچه هریک
ازان حکایات احتمال کذب دارد و این نوع از متواترات
را متواتر بالمعنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتیست بوجود
وجود امری از امور محسوسه که اجتماعشان از کثرت تنها و یا از
تفرق تنها و یا از کثرت و تفرق هر دو بحدی باشند که عقل تجویز
اتفاق و مواضعهٔ ایشان در کذب نکند و نزد محققین در اهل
تواتر عددی معین معتبر نیست چه گاه باشد که از عددی علم
حاصل شود که گاهی دیگر از عددی بیش ازان حاصل نشود و گاهی
دیگر از عددی کمتر ازان حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول علم قطعیست
و در حصول علم قطعی از تواتر سه خبر معتبر است یکی بودن مخبربه
از جملهٔ محسوسات نه از جملهٔ معانی و معقولات بنابر آنکه جایزست
در معقولات حصول شبهه که اکثر مردم از دفع آن عاجز باشند
پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقادی از اعتقادات موجب
حصول علم برای سامعان نشود دویم بودن اهل تواتر در
هر مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره اعنی بودن بحدی که
عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند سیم خلو ذهن سامعان
از اعتقاد بنقیض خبر منقول چه هرگاه کسی معتقد نقیض خبر اعتقاد
دی هرآینه مانع میشود از حصول علم بمقابل آن پس در هر خبر متواتر

[illegible]

که مجموع امور ثلثه حاصل باشند و محمد مفید علم قطعی باشند و خلافست
در اینکه علم حاصل شده از تواتر ضروریست یا نظری و کثیری از
علمای ما بر آنند که هر دو قبیل می باشد و گمان حقیر آنست که مطلقا
ضروریست و در بعضی از مواضع مشتبه میشود بنظری بنابر
خفای تحقق شرایط ثلثهٔ مذکوره پس احتیاج شود بتاملی تا ظاهر شود
تحقق آن امور معتبره و نظیر این هست اگرچه در بعضی از ضروریات ۱۳۸
تصدیقیه گاه باشد که عقل را توقفی لازم شود بنابر عدم حصول
تصور طرفین چه جایزست بودن تصدیق ضروری و بودن
تصور طرفین نظری و مثل این احکام داخل احکام ضروریه باشند
و بالجمله معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بغیر از قرآن مجید بسیارست
چنانکه بعضی از علما گفته اند که افزون از هزارست و ضابطه علی
سبیل الاجمال آنست که معجزات آنحضرت یا حسیست و یا عقلی
و معجزات حسیه بر سه نوعست اول امور خارجه از ذات مانند
شق قمر و مجی شجر و تسلیم حجر و تسبیح حصاة و حنین جذع و شکایة
ناقة و شهادة شاة مشویة و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع
الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال السحاب قبل بعثته و انکسار
ایوان کسری لیلة مولده و الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور
و فیما بین الناس مشهور نوع دویم الامور العائدة الی ذاته
مثل النور الذی کان یتنقل من اب الی ابن الی ان ولد و مثل ولادته
مختونا واضعا احدی یدیه علی عینیه و الاخری علی سوءته
و مثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک آنحضرت بود و مثل طول
قامته عند الطویل و وساطته عند الوسیط و مثل رؤیته من خلفه
کما کان یری من قدامه نوع سیم الامور المتعلقة بصفاته و ان اتصاف

آنحضرت است بصفات حسنه و اخلاق جمیله محمدی که شک نیست در
خارق عادت بودن آن مانند اجتناب از کذب در تمام عمر و احتراز
از اقدام بر فعل قبیح گشت بمرتبه که احدی از اعادی آنحضرت
با شدت عداوت و ظهور معاندت کذب و قبیحی بآن سرور
نسبت نتوانست داد و ادعای آن نتوانست نمود و معلوم میشود
که در اتصاف باین صفت کمال بمرتبه بوده که قابل تهمت بمقابل
آن نبوده والا شدت اهتمام قریش در اختلاق عیبی و افترای
کذبی نسبت بآنحضرت در غایت ظهور است و نیز در امانت
بمنزله بوده که قبل از بعثت در میان قریش ملقب بامین شده
و دیگر آنکه هرگز کسی از آنحضرت با کثرت اعادی و شدت معاداة
قریش قبل از هجرت و عظمت حروب و شدت مقاتله و عدد
و عدت اعادی و قلت و ضعف اتباع بعد از هجرت و ان
عظم الخوف مثل یوم احد و یوم الاحزاب استشعار خوف و
هراسی و اضطرابی و عجزی توهم ننموده و این بر ثبات
واضح بر کمال قوت قلب و وثوقش بمواعید الله حیث قال تعالی
والله یعصمک من الناس و قال تعالی حسبک الله و قال تعالی
الا تنصروه فقد نصره الله و دیگر آنکه کان عظیم الشفقة والرحمة
علی امته تا آنکه خطاب آمد که لعلک باخع نفسک و لا تذهب
نفسک علیهم حسرات و لا تحزن علیهم و امثال ذلک و مضمون
همه آنکه تو خود را خواهی کشت و نفس خود را در حسرت و اندوه
هلاک خواهی کرد اگر امت ایمان نیارند و قبول آن نکنند
و دیگر آنکه در کثرت سخاوت و قلت مبالات و عدم اعتنا بامور
دنیا بمرتبه بود که عتاب شد بقوله تعالی و لا تبسطها کل البسط و نیز

قریش

قریش عرضوا علیه المال و الزوجة و الریاسة حتی یترک هذه
الدعوی فلم یلتفت الیهم و باتفاق بود بر این سیرت رضیه و طریقه
مرضیه من اول عمره الی آخره و ظاهر ان الکذاب المزور لا یمکنه
ذلک و دیگر آنکه کان علیه السلام مع اهل الدنیا و الثروة فی غایة
الترفع و مع الفقراء و المساکین فی غایة التواضع و همچنین سایر
صفات آن سرور که در شهرت از آفتاب اظهر است و نیز در هر
یک ازین صفات کمال در منزلت عظمی و مرتبت قصوی بود که هر
یک از آنها علیحده بالغ بمرتبه اعجاز و داخل در خوارق عادات است
فضلا عن الاستجماع لجمیع تلک الصفات و اما معجزات علمیه آن نیز
بر چند نوع است اول انه علیه السلام ظهر من قبیلة و بلدة ما کانوا
من اهل العلم و ما کان فیها احد من العلماء و الحکماء بل کانت الجهالة
غالبة علیهم و لم یذهب احد من العلماء و الحکماء الی تلک البلدة
و لم یتفق له علیه السلام سفر من تلک البلدة الا مرتین الی الشام و کانت
مدة تلک المسافرة قلیلة ثم بلغ فی معرفة ذات الله و صفاته و افعاله
و اسمائه و احکامه هذا المبلغ العظیم الذی عجز عنه جمیع العقلاء منه
بل اقر الکل انه لا یمکن ان یزاد علی ما ورد فی القرآن المجید من
ذلک و ایضا ذکر قصص الاولین و تواریخ المتقدمین بحیث
لم یتمکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطأ فی شیء منها و لم یقدر
احد ان یقول انه طالع کتابا او تلمذ لاستاد و کانت هذه الاحوال
ظاهرة معلومة للاصدقاء و الاعداء فکل من له عقل سلیم و طبع مستقیم
یعلم ان هذه الاحوال لا تتیسر الا بتعلیم الهی و هدایة ربانیة دوم
آنکه هرگز از آنحضرت قبل از اظهار نبوت خوضی در مسائل العلمیه
نه بر سبیل طلب تعلم و نه بر سبیل افاده و تعلیم ظاهر نشده

ونیز مخبری از امور متعلقه بنبوت و رسالت معجزات و متکلم بود
و بر زبان مبارکش جاری شده و دلیل برین آنست که اگر نه
چنین بودی قالت القریش افنیت عمرک فی التدبر والتامل
وتحصیل هذه الکمالات حتی قدرت الآن علی اظهارها و چون
احدی در واین طعن نکرد ظهر انه علیه السلم ما کان شارع قبل
اظهار النبوة فی شی من هذه العلوم و معلوم انه من انقضی من عمره
اربعون سنة لم یخض فی شی من العلوم ثم خاض فیها دفعة و اتی
بکلام عجز الاولون والآخرون عن معارضته والاتیان بمثله
فصریح العقل یشهد بان هذا لا یکون الا علی سبیل الوحی والتنزیل
سیوم حمل اعبای رسالت و اثقال نبوت و تحمل متاعب و مشاق
دعوت و صبر بر ایذای قوم و استمرار برین بحیثیت لم یتغیر من
المنهج الاول ولم یظهر فی عزمه فتور و لا فی اصراره قصور ثم انه
لما قهر الاعداء و وجد العسکر العظیم والانصار والاعوان وبلغ ملک
الدولة القاهرة والسلطنة الزاهرة الظاهرة و نفذ حکمه وامره
فی الاموال والانفس بقی علی منواله الاول من الزهد فی الدنیا
والاقبال علی الآخرة والعقبی و بدیهه عقل حاکمست که مثل
این امور جمع نتواند بود مگر برای امری عظیم که غایت اهم و اعظم
از مطالب ملک و سلطنت و اغراض جاه و شوکت باشد چهارم
اجابت دعوات پنجم اخبار بغیبات و این هر دو از مرتبه
عد و احصا افزون است و از طریقه ضبط و حصر بیرون چنانکه
در کتب تفاسیر تفاصیل آن مسطور است و در میان اهل سیر
و تواریخ حکایات آن مشهور ششم اخبار بورود و بشارت
بمقدم شریفش در کتب سماویه و صحف الهیه کالتوریة والانجیل
والدلیل علیه انه ادعی ان ذکره موجود فی التوریة والانجیل

قال

قال تعالی الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم
فی التوریة والانجیل وقال تعالی حکایة عن المسیح و مبشرا برسول
یاتی من بعدی اسمه احمد وقال یا اهل الکتاب لم تکفرون بآیات الله
وانتم تشهدون وقال الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون
ابناءهم و کان کما اخبر والا فلو کان کاذبا لاظهر کذبه اهل الکتابین
١٤٠ لشدة حسدهم علیه وعنادهم معه و نیز اگر دروغ بودی
ادعای آن منافی غرضش بودی چه اهل کتاب هرگاه دعوی
او را در کتاب خود نیابند کان ذلک من اعظم المنفرات لهم عن
قبول قوله و لا یلیق بالعاقل الاقدام علی فعل ینافی غرضه و یمنعه
عن مطلوبه و شک نیست و نزاعی نه که آنحضرت عاقلترین ناس
بود و حاذقترین مردم بر مصالح و مفاسد غرض و مطلوب
پس چون اقدام بر چنین امری که منافی غرض اوست نمودی
و اما نصوص وارده در کتب انبیا متقدمین که منقول شده بعضی
فمن التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله من طور سینا و اشرق
من ساعیر و استعلن من جبال فاران و مراد اخبارست از
انزال توریة بر موسی در طور سینا و انزال انجیل بر عیسی در ساعیر
که مسکن وی بوده و انزال قرآن بر محمد صلی الله علیه و آله بمکه
فان فاران فی طریق مکة قبل العدن بمیلین و نصف و ما جاء
ایضا فی السفر الخامس انه تعالی قال لموسی انی مقیم لهم نبیا من بنی
اخوتهم مثلک و اجری قولی فی فیه و یقول لهم ما آمره به و ظاهرست
که مراد از بنی اخوة بنی اسرائیل که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل
خواهد بود که قبایل عرب اند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی
از انبیای بنی اسرائیل باشد بلکه نتواند بود مگر محمد صلی الله علیه و آله

وما جاء في السفر الاول انه تعالى قال لابرهيم ان هاجر تلد ويكون من ولدها
من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه وظاهر است كه مراد محمد است
صلى الله عليه وآله چه هاجر مادر اسماعيل است على نبينا وعليه السلام ومن الانجيل
ما ورد في الصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم
ويعطيكم فارقليط ليكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق
واليقين يعني طلب ميكنم از خداي خود براي شما فارقليط را كه
شريعت او تا ابد با شما باشد ومعني فارقليط كاشف الخفيات است
ومراد محمد است صلى الله عليه وآله وما ورد في الخامس عشر فاما فارقليط
روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء
وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون
حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به يعني فارقليط روح القدس است
كه ميفرستد خداي من اورا بنام من يعني باسم نبوت تا تعليم كند
جميع اشيا را بشما واو ياد شما خواهد آورد گفته مرا ومن پيش
از آمدن او شمارا خبر كردم تا چون بيايد باور كرديد وايمان
بياريد وما ورد في السادس عشر اقول لكم الان حقا يقينا ان
انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط
وان انطلقت ارسلته اليكم يعني رفتن من از پيش شما بهتر است
براي شما كه اگر من نروم بسوي خداي خود نخواهد آمد فارقليط
نزد شما ومن ميروم تا بفرستم اورا ثم قال اذا جاء روح الحق
واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبر لكم جميع الخلق لانه ليس يتكلم
من عنده من تلقاء نفسه يعني هرگاه بيايد روح حق ويقين كه فارقليط است
ارشاد وتعليم شما خواهد كرد وتدبير خواهد كرد شمارا الجميع ملكهاي
نيكو نه بانكه از پيش خود ميگويد بلكه هرچه كه بيايد از جانب خدا

گويد ومن الزبور ما ورد تقلدايها الجبار السيف فان ناموسك
وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون
تحتك يعني شمشير بربند اي صاحب عظمت وجبروت بنابر آنكه
شريعت تو مقرونست بهيبت دست وبازوي تو وسهام تو
١٤١ تيز كرده شده اند وجميع امم در تحت حكم تو جاري خواهند گشت
وما قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني
بفرست محمد را صلى الله عليه وآله تا بدانند كه عيسى بشر است واگر
وور شرح مقاصد از تلخيص محصل نقل كرده كه وامثال هذا اكثر
في كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم
ولا يقدر المخالف على جحدها او صرفها الى ملك او نبي آخر
ولا على ان يكتمها يعني مانند آنچه ذكر كرديم در كتب انبياي
متقدمين بسيار است وبحدي است كه مخالف قادر بر ردش نيست
وتاويل آن بپادشاهي يا پيغمبري ديگر نتواند كرد وكتمان آن
نيز نتوان نمود والحمد لله على ظهور الحجة وبالجملة كان عليه السلام
مستجمعا للغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف
والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة
والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة
على مكارم الاخلاق وقد بلغ النهاية في العلوم الربانية و
المعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكان
مجاب الدعوات مطلعا على المغيبات وچون بر مجموع مقدمات
مذكوره مطلع شدي قادر شوي بر تقرير وتحرير شش دليل
از ادله اثبات نبوت پيغمبر ما صلى الله عليه وآله الاول
انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة اما ادعاي نبوت

فبالتواتر والاتفاق واما اظهار معجزه بنابر انکه ظاهر شده
وثابت گشته واما بر حکماء محققین وعلماء محصلین که عالمند بعلوم
عقلیه واصول معارف یقینیه بسبب وجود معجزه قرآن مجید
بمجرد الاشتمال علی اصول التوحید وحقایق المعارف بما لم یبلغ
الی ادنی درجته فلسفة الفلاسفة السابقین ولا مشاهدة
العرفاء اللاحقین فضلا عما اذا انضم الیه ما روعی فیه من الحقایق
الادبیة والدقایق العربیة چه نزد ایشان اعجاز قرآن بسبب
اشتمال اوست از اصول توحید وحقایق معارف قدری که
نرسیده است بادنی مراتب آن حکمت فلاسفه اولین ومعرفت
مشایخ آخرین با وجود انکه ایشان باقصی مراتب فکر ونظر ونهایت
وصول ایشان باعلی مدارج شهود وکشف وعرفان بود انکه ملاحظه
کرده شود با اشتمال بحقایق ودقایق علوم عربیه که فصاحت
فصحای عرب با کمال مهارت در فنون بلاغت بدرجه از درجات
او نرسیده یعنی در اعجاز قرآن اشتمال بر حقایق ومعارف
کافیست حکما وعرفا وهمچنانکه اشتمال دقایق عربیه کافیست
نزد سایر علما حاجتی بانکه اعتبار کرده شود کلا الاشتمالین
باهم واما بر جمهور بسبب ما تواتر انه صلی الله علیه واله
ادعی النبوة واظهر المعجزة مثل شق القمر وحنین الجذع وتسبیح
الحصاة واشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل ونبوع الماء
من بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو مذکور فی الکتب مسطور وفیما
بین الناس مشهور چه جمهور چون عارف بحقایق علوم حکمیه
ودقایق فنون عربیه نیستند پس قرآن معجزه برای ایشان
نتواند شد بلکه برای ایشان معجزه امریست که متواتر است

بالمعنی امنی مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره وقضایای
مذکوره اگرچه هر یک منقول باخبار آحاد است اما قدر مشترک بین
الجمیع که مضمون جمله مذکوره است متواتر است ونیز معجزه قرآن دلیل
برای جمهور تواند شد اما نه از سبیلی که برای محققین از خواص شده
بلکه بنابر انچه متواتر شده تحدی آن سرور بقرآن یعنی در معرض
معارضه در آورده جمیع بلغای کامل در بلاغت وفصحای بالغ
در فصاحت را من العرب العرباء والمهرة الاذکیاء مع کثرتهم کثرة
الرمال وشدتهم بغایة العصبیة والحمیة الجاهلیة فی الجدال وتهالکهم
علی المباهات وتمادیهم فی المبارات فعجزوا عن الاتیان بمثل ما وجه
الیهم اتیانه ولو باقصر سورة حتی آثروا المقارعة بالسیوف
علی المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة
بالاصلاح فلو قدروا علی المعارضة لعارضوا ولو عارضوا ال
ناقلون نقلوا لتوفر الدواعی علی نقل امثالها وعدم الصوارف
عنه فی حال من احوالها یعنی فصحای زمان رسالت همگی کامل در
بلاغت بودند وبالغ باقصی مراتب فصاحت پس اگر قدرت
بر معارضه داشتندی مقابله بسیوف را بر معارضه بحروف
اختیار نکردندی وحال انکه مقابله بر معارضه اختیار کرده
بنابر الحمیة وسلمی بهلاکت رسیدند ونیز اگر معارضه واقع شده
بودی هرآینه منقول میشد وخبران بما میرسید بنابر انکه دواعی
بر نقل امثال این بسیار است وحال انکه معارضه اصلا منقول
نشده پس معارضه واقع نشده پس ثابت بنابر عجز ایشان همین است
مراد از معجزه واین عمده دلیلهاست که موجب الزام واسکات
خصمست بلا شبهه دلیل دوم مجمع بودن دران حضرت از

اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و سیر رضیه و آداب مرضیه
و کمالات جلیله من العلمیة و العملیة و محاسن نفسیه و بدنیه و محاسن
نسبیه و حسبیه بغایتی که جزم کند عقل با متناع اجتماع آن کمالات
در غیر نبی دلیل سیم هر که نظر کند در آنچه مشتملست بر وی شریعت
مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات و العبادات و المعاملات
و السیاسات و الآداب و السنن و بداند آنچه در آنهاست
از دقایق حکم و حقایق مصالح ضروریه نافعه در معاش و معاد
هر آینه شک نکند در ان که امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع
الهی و وحی سماوی دلیل چهارم آنحضرت با کمال ضعف در احوال
و غایت فقر در اموال و قلت اعوان و ندرت انصار و خلان
برخواست بمحاربه و منازعه و مخاصمه و مجادله جمیع اهل عالم
و سکان ارض چه آحاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه جبابره
و ضلالت شمرد آرای همه را و سفاهت دانست اخلاق و عادات
جمیع را و در آمد در صدد ابطال همه ملتها و هدم و خراب جمیع دولتها
و ظاهر و غالب شدن دین او بر جمیع ادیان و افزود هر روز اعتصام
و تمادی از زمان و منتشر گشت در اقطار عالم و شایع گردید در
میان جمهور بنی آدم و کافه اعادی و عامه دشمنان با کثرت
عدد و عدد و فرط شوکت و حمیت در صدد منازعت و مخاصمت
با او در آمده غایت جهد و نهایت مقدور مبذول داشتند
قادر نشدند بر اطفای پرتوی از انوار و اخفای شراره از نار آتش
فضل یکبر ان یکون ذلک الا بعون الهی و تایید سماوی دلیل پنجم
چون ثابت شد مطلقا صحت نبوت و وجوب بعثت بحسب
ضرورت و حاجت و زمان ظهور آنحضرت زمانی بود که

مردم

مردم در ان زمان محتاجترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی
الی الصراط المستقیم و یسن سنن العدل و الدین القویم و ینظم
الامور و یضبط حال الجمهور چه آن زمان زمان فترت رسل
و تفرق سبل بود و انحراف ملل و اختلال دول و نیران ضلال
مشتعل و مردم با مور باطله مشتغل چه شغل عرب عبادت
اوثان بود و کار عجم تعظیم نیران و سعی ترک تخریب بلاد
١٤٣ بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر و سجود شجر و حجر
یهود بر جحود بودند و نصاری حیاری و سایر خلق در بوادی
ضلال و جمهور امم در اودیه خیال فهل یلیق بحکمة الملک الحق المبین
ان لا یرسل رحمة للعالمین و لا یبعث من یجدد امر الدین و هل ظهر
احد یصلح لهذا الشان و یؤسس هذا البنیان الا محمد بن عبد الله
خاتم النبیین و سید المرسلین صلوات الله و سلامه علیه و علی
عترته الطاهرین دلیل ششم چون نبوت انبیای سابقین
ثابت بود و کتب منزله بر ایشان صحیح و دران کتب خبر داده
شده بوجود پیغمبر و متصف بصفاتی که مجتمعست در آنحضرت
و آن انبیا مژده داده اند بقدوم رسولی موصوف باوصافی
که ثابتست در آن سرور پس ثابت شد صحت نبوت آن سرور
علیه و آله الصلوة و السلم و این ادله سته از جمله دلایل
اقناعیه است که موجب ازدیاد قوت یقین است و شیخ
ابو علی در جواب متفلسفی منکر ثبوت نبوت که نبوت را امری
محال میدانسته رساله نوشته و در انجا اثبات صحت رسالت
و ثبوت نبوت کرده میگوید چون ثابت شد امکان نبوت
و وجوب وجود انبیا پس اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
بنا بر ظهور امر و وضوح حال او محتاج بیان نیست فصل چهاردهم

از باب دوم از مقالهٔ سیم در معنی ضروری دین و بیان ادلهٔ
سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمیست که بعد از ثبوت
دین ثبوت آن حکم و کونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب
الصلوات الخمس الیومیه و مثل عدد رکعات کل واحدة
منهن و مثل وجوب الطهارة للصلوة و الغسل للصلوة الی غیر
ذلک پس لا محاله آن حکم بمنزلهٔ جزو مفهوم دین باشد و یا بمنزلهٔ لازم
وی پس انکار ضروری دین انکار دین باشد بنا بر آنکه مستلزم
اوست چه نفی جزو و لازم مستلزم نفی کل و ملزوم باشد و ضروریات
دین در علوم شرعیه بمنزلهٔ بدیهیات اولیه باشد در علوم عقلیه
و همچنانکه منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه خارجست از فطرت
عقل منکر ضروری دین نیز خارجست از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری
دین واجبست و حصر ضروریات دین بنظر نرسیده که کسی کرده
باشد از بدیهی بودنش بنا بر عدم التفات نفس بسوی آن
و عدم ملاحظهٔ آن با جهت که بدیهیست یا نظری و گاه باشد که از
روی غفلت انکار آن نیز کنند و چون تنبیه بر آن کنند و رجوع
بنفس خود من حیث العقل کنند و ملتفت الیه شود جزم حاصل شود
به آنکه یکی از ضروریات دین تواند بود که معقول
عنه که من ضروریات الدین باشد و چون رجوع بخود من حیث
الدین کند معلوم شود ضروری بودنش و بنا برین حصر ضروریات
دین خالی از صعوبتی نیست و من در خاطر دارم که هرگاه توفیق الهی
مساعده نماید رسالهٔ علیحده درین باب بنویسم ان شاء الله تعالی
و چون این مقدمه دانستی بدانکه ادلهٔ سمعیه بر دو گونه است
قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسایل سمعیه غیر قطعیت در ادلهٔ
عقلیه چه مراد از قطع در ادلهٔ سمعیه آن که مفید جزم باشد بثبوت

مدلول در دین اگرچه ثبوت در دین مستلزم باشد ثبوت در نفس الامر
را لیکن بوساطت ثبوت دین و قطعی عقلی آنست که مستلزم ثبوت
نفس الامری بی وساطت ثبوت دینی باشد و از آنچه گفتیم ظاهر
شد مفهوم دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی آنست که دلالت
کند بر ثبوت مطلوب بی وساطت سمع پس باید که جمیع مقدماتش
عقلی باشد و سمعی آنست که دلالتش بوساطت سمع باشد اعم از این
که جمیع مقدمات سمعی باشد یا بعضی سمعی و بعضی عقلی پس دلیل
سمعی قطعی آنست که مقدمهٔ سمعیه که در و ماخوذ باشد یا ضروری
دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی آنست که جمیع
مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی
ظنی آنست که یکی از مقدمات سمعیه اش نه چنین باشد چنانکه
دلیل عقلی ظنی آنست که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد
و نه منتهی بضروری بلکه مسلمی یا مشهوری یا امثال آنها باشد
و بباید دانست که دلیل عقلی آنست که جمیع مقدماتش عقلی باشد
و سمعی آنست که یا جمیع مقدمات سمعی باشد و یا بعضی سمعی و
بعضی عقلی و قسم اول اعنی آنکه جمیع مقدمات سمعی باشد تحقق
نتواند بود چه دلیل سمعی لا محاله موقوفست بر علم بصدق رسول
و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل والا دور لازم آید
پس لا اقل از جملهٔ مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسولست
که مقدمه ایست عقلی و دلیل سمعی یا لفظی باشد و یا مستند بدلالت لفظیه
و خلاف کرده اند که دلالت لفظی قطعی تواند بود یا نه جمعی بر آن اند
که دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند بود بنا بر آنکه دلالت لفظی
موقوفست بر ده مقدمه ظنیه و موقوف ظنی نتواند بود مگر ظنی اول

معرفت لغات که منقولست بخبر آحاد و لا مثبت که مفید ظن دوم
معرفت نحو و نحو منتقم شود باصول که منقولست بخبر آحاد و فروع که
ثابتست بقیاس و هر دو مستند که مفید ظن سیم علم بعدم اشتراک
لفظی چهارم علم بعدم تجوز پنجم عدم حذف و اضمار ششم عدم
تقدیم و تاخیر هفتم عدم تخصیص هشتم عدم ناسخ نهم عدم معارض
نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع این عدمات مظنونند چه مستند
نیستند مگر بر عدم وجدان و عدم وجدان دلالت قطعی نکند
بر عدم وجود ایشان است که دلالت ظنیه گاه باشد که مقترن شود
بقراین و احوالی که معلوم باشد یا بتواتر و یا بعقل و چون مقترن
بقراین معلومه قطعیه باشد لا محه مفید قطع تواند بود پس حق است
که دلیل لفظی قطعی تواند بود و چون انجمله دانستی بدانکه اجماع
از ادله سمعیه است چه مراد از اجماع اتفاق اهل حل و عقد است
از دین بر امری از امور متعلقه بدین و خلافست در انکه سبب
در حجیة اجماع چیست امامیه بر آنند که وجه حجیة اجماع وجوب
دخول قول معصومست که جایز نیست خلو زمان از وی در اقوال
مجمعین پس بنابر مذهب امامیه اجماع از ادله سمعیه قطعیه باشد
چه قول معصوم مفید قطعست لا محه و مخالفین امامیه بر آنند
که حجیة اجماع بنابر امتناع اتفاق امتست بر خطا و اکثر مستندند
درین امتناع باخبار آحاد و دال بر عدم اتفاق امت بر خطا
و بعضی نیز امتناع مذکور را عقلی دانند پس بنابر مذهب اکثر
اجماع دلیل قطعی نتواند بود چه مستند اجماع با آنکه خبر آحاد است
دلالت بر امتناع بر اتفاق ندارد چه تواند بود که عدم اجتماع
بنابر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه بر آنند پس مستند اجماع

مفید

١٤٥

مفید ظن ضعیفی بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود و اما
مذهب قایلین بامتناع عقلا بغایت ضعیفست چه ظاهر است جواز
اتفاق جمع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد و ظاهرا این قایل
اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین
امامیه از ادله قطعیه نتواند بود و از جمله ادله سمعیه قطعیه
کتاب و سنت متواتره است هرگاه نص باشند مثل فاغسلوا
وجوهکم و مثل انت خلیفتی من بعدی و مراد از نص آنست
که قطعی الدلاله باشد بر معنی مراد مانند لفظ ارض و سما و اما
اگر ظاهر الدلاله باشند یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز بشیء اما بر
سبیل مرجوحیت مانند سما چه اطلاقش بر سحاب نیز و بر سقف
نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب یا ترک باشد از حکیم قطعی
تواند بود بضم مقدمه خارجیه چه طلب کردن حکیم بخطاب
چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیحست عقلا و اگر مشتمل
نباشد بر طلب یا ترک قطعی نتواند بود مثل و انزلنا من السماء
ماء چه میتواند بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد و مراد از
انزال خلاف ظاهر یعنی تقدیر اسباب نزول و یا مراد از
انزال معنی ظاهر باشد و از سما خلاف ظاهر ای من السحاب و ازین
مقوله است اکثر تمثیلات واقعه در قرآن مجید و تواتر از ادله
قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادله سمعیه است
و معنی تواتر دانسته شد **فصل یازدهم** از باب دوم
از مقاله سیم در ذکر بعضی از خواص پیغمبر صلی الله علیه و آله
و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئله بدا
دانستی که مراتب نبوت واجبست که مشتمل باشد بر مرتبه خاتمه
که بالاترین مراتبست و آن مرتبه مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله

و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات دین آنحضرت است
و در مرتبه ثبوت این آنحضرت و نیز نص قرآن مجید است بر آن
و هو قوله تعالی و لکن رسول الله و خاتم النبیین و ثبوت این خاصه
برای آنحضرت مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر است یکی وجوب
انقطاع وحی و نبوت بعد از آنحضرت و دوم شمول و عموم شریعت
مطهره وی مر جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و شرایع سابقه
بشریعت وی و ثبوت این هر دو خاصه نیز از ضروریات دین است
و نیز نص و ما ارسلناک الا کافة للناس دلیلست بر ثبوت خاصه
اخیره و شبهه یهود در امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت
منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطالش بر تقدیر اشتمال
بر مصلحت و تمسک ایشان بقول موسی علی نبینا و علیه السلم تمسکوا
بالسبت ابدا در نهایت وهنست اما اول بنا بر جواز تغیر مصالح
و مفاسد قیاس باشخاص و از مان و اما ثانی بنا بر عدم ثبوت
نقل و بنا بر قول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در رساله ایمان
بتفصیل مذکور شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لکن در اینمقام
شبهه دیگر هست که واجبست دفع آن و تقریرش آنست که اگر
جایز باشد نسخ لازم آید بداء چه نسخ ابطال حکمت ثابت که اگر
ناسخ نمی بود ثبوتش باقی می بود مثلا هرگاه شارع واجب کرده باشد
صوم عاشورا را بطریق عموم در اوقات و در ثانی الحال نسخ
آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور ناسخ
و بعد از آن نیز و بظهور ناسخ طلب مذکور مرتفع شده بسبب
اشتمال بر مفسده مثلا و آن مفسده اگر وقت ایجاب صوم مذکور
بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم بوده ایجابش قبیح بوده که

ایراد آن وقت مفسده معلوم نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم
آید بداء چه بداء ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد و نظر بواجب الوجود
تعالی موجب احکام شرعیه است روا نیست و جوابش آنست که ایجاب
صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی گاهی قبیح میبود
که مصلحت منحصر میبود در صوم و لازم نیست که چه گاه باشد که مصلحة
منوط باشد بتهیه و عزم بر صوم و بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل
١٤٦ مصلحت تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل مثل مصلحت فعل
یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت فعل باشد پس قبح ایجاب لازم نیاید
و از ین بابست امر ابراهیم بذبح اسمعیل علی نبینا و علیهما السلم
و نسخ آن قبل به و کاه باشد که در جواب این شبهه گویند بداء
وقتی لازم آید که نسخ قبل اداء ایشان بمامور به مطلقا صادر گردد
اما اگر بعد از اتیان بمامور به واقع شود و لو مرة واحدة بداء
لازم نیاید و فرق میان بداء و نسخ همین باشد و بنا برین جواب
امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بداء لازم
نیاید و از آنچه ما گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است
چه ایجاب بنظر بفرد غیر ماتی به که حکم وجوب در باب او منسوخ
شده باشد چون متحقق بوده پس بداء نظر بان فرد لازم آید و
اتیان بفرد سابق رفع قبح ایجاب این فرد نکند پس تحقیق آنست
که اتیان بفعل مامور به در زمان بعد مقصود آمر در وقت
صدور امر نیست و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر
مخصص ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنا بر آنست که مکلف را عزم
بر امتثال مصلحتی است که بدون آن حاصل نخواهد شد و چون
زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخست در ازمنه ظهور

ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا
متصور نشود و باید دانست که بدا در احکام اعنی ظهور وجهی از وجوه
مصالح یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده نسبت بر
عالم حکیم روا نیست بنا بر آنکه مستلزم جهلست و ثبوت جهل برای
واجب الوجود ممتنع و بدا باین معنیست که مشتبه میشود نسخ باو اما
بدا در افعال اعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از آنکه موجود
و ظاهر نبوده نسبت باین معنی که اسباب و علل نجومی نبشد که اعتقادی
بوجود آن فعل شود هر آینه جایزست و بدای باین معنیست که امامیه
قایلند بآن و احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین
ناطقست بر آن بنحوی که قابل تاویل نیست اگر چه بعضی از علمای
ما رضوان الله علیهم بنا بر عدم تفطن بوجه تحقیق آن و یا بنا بر
صعوبت تقریر آن بنحوی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفین
توانند کرد بجشم تاویل و بعضی دیگر انکار آن نموده اند و علمای
مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از کتب خود مبالغه عظیم
در تشنیع امامیه در انتساب بقول ببدا کرده و نسبت اختلاف
بایشان در سهنا و این قول بائمه طاهرین داده و ما بفضل الله
و کرمه بآنچه تمهید کردیم طریق تفصی از این تشنیع را که مبنی بر
سوء فهم مرام و قلت تامل و تدبر در مقاصد ستظاهر ساختیم
بنحوی که اگر اکتفا بهمین کرده آید هر آینه محقق فطن را کافی نبشد
لیکن بجهة زیادتی استظهار اول اثبات وجوب بدا کرده بعد از آن
بیان کیفیت وقوع آن نماییم پس گوییم اگر در عالم دعایی مستجاب
تواند شد وجب قول ببدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب
وجود مطلوب داعی بر دعای وی بنحوی که اگر دعا نمیبود وجود

بنشد

نبشد بنا بر آن که اسباب نجومی نیست که اعتقادی بوجود او بوده
شده و عدم ترتب اسباب نجومی کو نیست مگر بنا بر عدم داعی
بر وجود آن مطلوب و بسبب دعا داعی متحقق شود و مراد از
بدا در مقام نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب معتادیه وجود
او متحقق نبشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین است
پس وجوب بدا ثابت نبشد و اما بیان کیفیتش سابقا دانستی 147
که تاثیر سماویات از حدوث حادثات درین عالم بر دو گونه است
یکی بمشارکت امور ارضیه و دیگری بمشارکت امور ارضیه
مثل دعای داعی و تضرع سایل که موجب آن شود که نفوس فلکیه
که وسایط فیض الهی اند درین عالم و عالمند بوجوه مصالح و جهات
خیر چون مطلوب سایل را موافق مصلحت دانند اراده وجود آن
کنند و بمحض تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی بلا وساطت
اسباب عادیه صورت آن مطلوب در ماده موجود گردد
و دانستی که صور جزئیات حاضره و مستقبله از طریق علم باسباب
و علل معتاده بوجود آنها مرتسمند در نفوس فلکیه و جزئیاتی که
وجهت ارتسام صور آنها قبل از وجود در نفوس فلکیه جزئیات
که اسباب وجود آنها از قسم اول نبشد اعنی بمشارکت امور
سابقه ارضیه و اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دویم اعنی
بمشارکت سوانح ارضیه نبشد واجب نیست که صور آنها قبل از
وجود مرتسم در نفس فلکی نبشد بنا بر آنکه از جمله اسبابش
اموریست که داخل نیست در سلسله اسباب ظاهره مستوره
بلکه منوطست باراده حیوانیه که سابق گردد مثلا هر گاه اسباب
ظاهره مقرره تقاضا کند عروض مرضی را بر مزاج زید که موجب
هلاک او شود صورت این مرض و صورة هلاک زید مرتسم

باشند در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض
مرض دعایی و تضرعی و مانند آن از مریض یا غیر مریض صادر شود
که موجب شفا و زوال مرض وی گردد و صورت شفابخشش از دعا
بر سبیل جزم مرتسم نبوده بلکه اگر بوده بطریق احتمال و شرطیه بوده
و اسبابی که متعارف شود بعید و ورود داعیه دعا از مریض اگرچه
مستند است باسباب سماویه لیکن سببیت مر صدور داعیه را
بمشارکت نفس داعی بوده چنانکه در جمیع افعال ارادیه عباد لیکن آن
اسباب بانضمام حالت نفسانی داعی موجب اراده دعا نشود
چنانکه در دفع شبهه جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه مرتبط است
باسباب ظاهره مستوره لیکن علت مستقله صدور داعیه دعا نیست
بلکه موقوف بمصادفت امور خارجه و ظاهر است که مصادفت بحسب
اتفاق بوده و امور اتفاقیه اگرچه مستندند بسلسله علل لیکن بالعرض
نه بالذات و علم بعلت مستلزم علم بمعلولات بالذات است نه بمعلولات
بالعرض و بالجمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه
بودن بطریق حتم و جزم لازم نبوده بلکه معلومیت این امور مخصوص
واجب الوجود است تعالی شانه اما اجمالا و کلیا بعلمی که عین علم
بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست و اما تفصیلا بعلم حضوری
او بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که مساویست نظر باین علم حالت
قبل از وجود و بعد از وجود و اینست اعنی علم بامور سانحه مراد
از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است پس امور سانحه داخلند
در قضای علمی و وجودی معا و در قدر وجودی که ظرف خارج
و لوح نفس الامر بوده و داخل نیستند در قدر علمی که عبارتست
از نفوس فلکیه و اینست مراد از آنچه گفته اند که قضا قابل تغییر
و تبدیل نتواند بود بخلاف قدر که قابلست مر تغییر و تبدیل را

اما قدر وجودی بنا بر آنکه وجود کاینات لامحاله کاین و فاسد است (؟)
و اما قدر علمی بنا بر امکان بداء چه در مثال مذکور مرتسم در نفس
فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال آنکه آن صورت
واقع نشد بلکه خلاف آن بوقوع پیوست پس وقوع شفا را در
مثال مذکور نظر باسباب ظاهره مستوره که موجب هلاک زید
١٤٨ بود و لولا وقوع الدعا مثلا بدا گویند چه بدا ظهور امریست که
خلاف آن بوده باشد و صورت شفا در اسباب و علل ظاهره در
قدر علمی ظاهر نبود بلکه خلاف آن ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع
شد این بود تحقیق مسئله بدا و جناب مقدس رضوی علیه و علی
آبائه السلم در مناظره سلیمان مروزی از امثله وقوع بدا
این حکایت ایراد نموده که یکی از انبیای ماضین وحی آمد که
پیغام ده بملک زمان که مدت سلطنت تو منقضی گردیده و فوت
هنگام از تخت بتخته رسیده مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد
ملک از استماع این سخن متغیر شده تضرع آغاز نهاد و خود را
از سریر بزیر افکنده بر زبر خاک غلطیدن گرفت و از حضرت
باری بدعا و زاری مهلت میخواست که فرزندش کودکی صبا بود
بسن بلوغ و رشد رسد برکت دعای وی مقرون بهدف اجابت
شده مژده قبول دعوت و عطای مهلت رسید و تا مدت
مطلوب بزندگی یافت و پوشیده نماند که عدا این حکایت
از امثله بدا صریحست در آنکه مراد از بدا نیست مگر معنیی که تقریر
کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه نص درین از احادیث ائمه طاهرین
بسیار است و من ذلک قول الصادق ابی عبدالله جعفر بن محمد علیهما السلم
ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون البدا

ومن ذلک قول ابی جعفر علیه السلام العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع
علیه احدا من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فما علم ملائکته و رسله فانه
سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله و علم مخزون یقدم منه ما یشاء
و یؤخر منه ما یشاء و قوله علیه السلام من الامور امور موقوفة عند الله
یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء و من ذلک قول ابی عبد الله ع
فی قوله تعالی یمحوا الله ما یشاء و یثبت فقال و هل یمحا الا ما کان و هل
یثبت الا ما لم یکن و دیگر احادیث بسیار است که اینجا مقام ذکر آن
نیست و در خاطر دارم که بمساعدة توفیق رساله علیحده درین باب
نوشته شود **فصل شانزدهم** از باب دویم از مقاله سیم در ذکر
نوعی دیگر از امور متعلقه بنبوت و بیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما
خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله بدانکه فایده و غرض نبوت منحصر است
بدو چیز یکی حفظ نوع نظام انسان من حیث هو انسان یعنی نظامی که
مستتبع خواص انسان و آثار انسانیت باشد چه بدون تحقق نبوت
و وجود عدل و سیاست اگرچه نوع انسان از تقاضای ملکات اماره
بنحوی که انسان را امتیازی بر سایر انواع حیوانات ثابت تواند شد
بلکه بطریق وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته
که جماعتی که قابل بعقد مدینه نباشند اگرچه مشترک باشند بنوعی از
اجتماع و تعاون بدون سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه
یتحمل علی جنس بعید من المشابهة من الناس عادم لکمالات الناس الشبه
یعنی مجتمعی که تحمل کرده میشوند بر مثال نوعی از انواع حیوان که
بغایت بعید المشابهة باشند با نوع انسان و فاقد باشند هر آینه
مر کمالات انسانیه را و غرض دویم سیاقت افراد انسان است بسوی
خدا تعالی بتعلیم کردن اصول توحید و ترغیب نمودن بتحصیل معارف

الیه

الیه و معالم حقیقیه و بتطهیر و تزکیه نفوس ناطقه از ادناس بشریه
و عوایق طبیعیه کما قال عز من قایل هو الذی بعث فی الامیین رسولا
یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة و ان کانوا من
قبل لفی ضلال مبین یعنی برانگیخت در میان اهل مکه رسولی بسوی
جمیع ناس تا بخواند و بیاموزد بایشان آیات کتاب الهی را و
تعلیم کند بایشان طریقه تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را بحکمت و آداب
سنت که مشتملست کتاب الهی بر آن و بتحقیق که ایشان پیش از بعثت
این رسول که زمان جاهلیه عبارت از آنست بودند در ضلالت
بغایت ظاهر چه جمیع ناس در زمان جاهلیه یا عابد اصنام بودند
چنانکه غیر ارباب ملل و یا صاحب تحریف و تبدیع بودند
باشتراک یا ارتداد در دین چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و
بالجمله جمیع امور شرایع را جهت باین هر دو فایده پوشیده نیست
که اهم غرضین و اتم فایدتین فایده ثانیه است که غایت وجود نوع
انسان که افضل انواع کاینات است و فایده اولی بالحقیقه خادم
فایده ثانیه است پس هر شریعتی واجب الاشتمالست بر دو گونه
امور متعلقه باصول توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظریه است
و دیگری امور متعلقه تهذیب اخلاق و رعایت قوانین سیاسیه
که غایت حکمت عملیه است و قسم اول ازین دو گونه امور مشترک است
میان جمیع شرایع و نسخ و تبدیل را در آن راهی نتواند بود و قسم
دویم لا محاله مختلف میشود بحسب اختلاف اوقات و اشخاص و لهذا
جمیع شرایع در اصول توحید و معارف متفق اند و در خصوص عبادات
و آداب و عادات و فروع و قوانین سنن و سیاسات
مختلف این قسم دویم بنحوی که اشخاص بان عام و شایع تواند شد

بین الناس محتاجست بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری بحفظ و تنفیذ و
فی الحقیقة بجمیع امرین کار نبوت تمام شود و نظام گیرد و امر اول را
سیاست گویند و امر دویم را ملک و سلطنه یکی بجای زبان بمنزله
جمیله را و دیگری بجای دست و این هر دو امر در هیچ یک از انبیای
ماضین مجتمع نبوده و هر پیغمبری هر آینه محتاج بوده بپادشاهی و بعضی
از انبیا مانند سلیمان علی نبینا و علیه السلم اگرچه صاحب ملک بوده ولیکن
صاحب وضع شریعت نبوده و مراد از نبوت در این مقام اعنی در مقابل
ملک وضع و تبیین شریعت بلکه اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص
پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله که خاتم الانبیاست و این خاصیت نیز
چون خاصیتین سابقتین از خصایص و مقتضیات مرتبه خاتمیه است
که مخصوص بآنحضرتست و نیز قسم اول از قسمین امور متعلقه بشریعت
اعنی تعلیم اصول توحید و معارف بر دو گونه است یکی تعلیم بر
وجه ظاهر و دیگری تعلیم بر وجه تحقیق اول را طریقه جدل گویند که
علم کلام اوست و دویم را برهان باصطلاح حکما و یقین بعرف شرع
که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسومست بعلم حکمت و فلسفه نتیجه اوست
و راه ظاهر و راه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم مراد ازین
دو طریقه تواند بود ولیکن باعتباری دیگر و ما باعتبار مذکور در مقدمه
و بالجمله هیچ یک از سایر انبیا علی نبینا و علیهم السلم سالک طریقه
دویم در دعوت خلایق بسوی آن نبوده اند بلکه دعوت ایشان
منحصر بوده در طریقه اولی و لهذا اکثر کتب و صحف منزله بر ایشان
خالی بوده از آنچه قرآن مجید مشتملست بران از اصول توحید و معارف
باتم وجوه تحقیق و بجهة سلوک طریقه دویم جماعتی دیگر بوده اند از
خواص خلایق که بارشاد انبیا خوض دران نموده اند و این جماعت

موسومند

موسومند بحکما و فلاسفه اقدمین و جمع میان ظاهر و باطن و جدل
و برهان و حکمت و کلام مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله باینمعنی که
برای هر کدام طریقه علیحده مقرر نموده بلکه باینمعنی که سلوک طریقه
واحده جامع بین الطرق که هر کدام از آن بحسب مناسبت خود
اشخاص در طریقه خود یابند چنانکه محقق فطن را از تامل در آیات
۱۵۰ بینات قرآن مجید حقیقت آنچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق
و معارف در وی بنوعی که تمثیل و ضرب امثال اداشده که خواص از آن
بتحقیق بهره برند و عامه از تصور مثال مطابق بقدر قوی از اجمال حقایق
بهره ور گردند **فصل هفتم** از باب دویم از مقاله سیوم در
ذکر طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام و محدث و
اولوا العزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولوا العزم در کافی بروایت
هشام بن سالم و غیره آورده که قال ابو عبد الله علیه السلم الانبیاء
والمرسلون علی اربع طبقات فنبی منبأ فی نفسه لا یعدو غیرها
ونبی یری فی النوم ویسمع الصوت ولا یعاینه فی الیقظة ولم یبعث
الی احد وعلیه امام مثل ما کان ابرهیم علی لوط علیهما السلم ونبی
یری فی منامه ویسمع الصوت ویعاین الملک وقد ارسل الی طائفة
قلوا او کثروا کیونس قال الله لیونس وارسلناه الی مائة الف
او یزیدون قال یزیدون ثلثین الفا وعلیه امام والذی یری
فی منامه ویعاین فی الیقظة وهو امام مثل اولی العزم وقد کان ابرهیم علیه السلم
نبیا ولیس بامام حتی قال الله انی جاعلک للناس اماما قال ومن ذریتی
فقال الله لا ینال عهدی الظالمین من عبد وثنا او صنما لا یکون اماما
و شرح این حدیث بنحوی که مفید مقصود در این مقام باشد آنست که پیغمبران
بر چهار طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شود باموری متعلقه بخود تنها
و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود بدیگری دویم پیغمبری که نبوتش

همان منحصر در نفس خود نبی و مبعوث بدیگری نبیند لیکن ببیند ملک را
در خواب و شنود آواز او را در بیداری نیز لیکن در بیداری مشاهده
ملک نکند و بر و اما نبی یعنی تابع پیغمبر دیگر نبی چنانکه لوط است
با براهیم ع و مراد از امام آنست که تابع دیگری نباشد و دیگران تابع
او باشند و انبیائی در انبیا نیز متحقق شود پس پیغمبری که تابع پیغمبر
دیگر نبی امام نبی و از اینکه اعتبار فرموده در طبقه دویم رویت
در منام و سماع کلام را ظاهر میشود اعتبار عدمش در طبقه اوسط
بقرینه مقابله پس اخبار او بمجرد الهام نبی یا سماع کلام لیکن در منام
طبقه سیم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در یقظه و منام کند
و مبعوث بر دیگران نیز نبی خواه کم باشند و خواه بسیار بر و اما نبی
نبی یعنی تابع شریعت دیگری نبی مانند یونس علیه السلم که تابع شریعت
موسی علیه السلم بود و حق عز من قایل در قرآن مجید فرموده و ارسلناه
الی مائة الف او یزیدون یعنی یونس را فرستادیم بسوی
صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلم میفرماید که آن
زیاده سی هزار بودند طبقه چهارم پیغمبری که مشاهده ملک و
سماع کلام در خواب و بیداری کند و امام نیز باشد مانند ابراهیم
و سایر اولوالعزم علیهم السلم و حضرت میفرماید که ابراهیم علیه السلم
نخست نبی بود و امام نبود تا آنکه خدا تعالی فرمود که انی جاعلک
للناس اماما و در حدیثی دیگر آمده که خدا تعالی ابراهیم را ع
نخست مرتبه بندگی داد و بعد از آن مرتبه نبوت عطا نمود و بعد
از آن مرتبه رسالت کرامت فرمود و بعد از آن خلعت خلت
در و پوشانید و بعد از آن بمرتبه عظیم امامتش رسانید و بالجمله
چون ابراهیم مژده امامت یافت مسئلت نمود که از ذریه من نیز
امام گردان حق تعالی فرمود که عهد من یعنی امامت بظالمان

نیز

نیز رسد و حضرت میفرماید که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در وقتی
از اوقات قابل مرتبه امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب
باین از حضرت امام محمد باقر علیه السلم و از جناب مقدس رضوی علیه السلم
وارد شده که قال قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی رأی فی
النوم انه حق و انه الملک و فی بعض النسخ انه من الملک قال
یوفق لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت که پرسیدم از حضرت که چون
معلوم میشود آنرا که در خواب دید که آنچه دیده حق است و آنکه
دیده ملک است یا آنچه شنیده از ملک حضرت فرمود که هر آینه
موفق خواهد شد از جانب خدا تعالی در شناختن و دانستن این و در
حدیث آخر و اما المحدث فهو الذی یحدث فیسمع و لا یعاین
و لا یری فی منامه یعنی محدث آنست که ملک حدیث با او کند و او
شنود حدیث ملک را لیکن مشاهده ملک نکند و در خواب نیز
ملک را نبیند و از مجموع آنچه مذکور شد ظاهر گشت که نبی اعم است
از رسول و رسول اعم است از اولوالعزم پس هر که خبر داده
شود از جانب خدا تعالی بواسطه بشری یا نبی نبی خواه مبعوث
نبی پیغمبر و خواه نه و خبر دادن خواه بالهام نبی و خواه بوحی و
مراد از وحی سماع کلام است خواه در یقظه و خواه در منام و خواه
با رؤیت ملک و خواه با عدم آن و رسول آنست که مبعوث پیغمبر نبی
خواه تابع پیغمبر دیگر نبی و خواه نه و اولوالعزم آنست که مبعوث
پیغمبر نبی و تابع دیگری نبی و این مرتبه امامت نبی در پیغمبری
و اولوالعزم پنج تن باشند که روی شده عن ابی عبد الله ع
سادة النبیین و المرسلین خمسة و هم اولوالعزم و علیهم دارت
الرحی نوح و ابرهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله
و علی جمیع الانبیا یعنی اعاظم و ائمه پیغمبران پنج تن بودند که اولوالعزم

بودند و بر ایشان گردیده اسیای نبوت یعنی ایشان بجای مرکز
اسیای نبوت بودند و چنانکه اجزای اسیا بر دور مرکز گردد بسیار
انبیا بر دور ایشان میگشتند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان
مستفید میشدند و اما عدد انبیا ابن بابویه رحمه الله علیه در
کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست و چهار ذکر کرده و در شرح
مقاصد مذکور است از ابو ذر غفاری رضی الله عنه که گفت
پرسیدم از پیغمبر صلعم که عدد انبیا چند بود فرمود مایة الف و
اربعة و عشرون الفا پس گفتم رسولان چند بودند فرمود ثلثمایة
و ثلثة عشر جما غفیرا و بعد از ان نقل کرده از بعضی علما که اولی
عدم حصر است چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال بر شرایط معتبره
مفید ظن و آن مخالف قول خدا تعالی است که و منهم من قصصنا
علیک و منهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده ایم
و بعضی دیگر را ذکر نکرده پس هرگاه خدا تعالی ذکر احوال بعضی
از انبیا نکرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا تواند
کرد و جواب این است که عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد
نیست پس حدیث منافی نص قرآن نیست و نیز گفته که حصر عدد
بطریق ظن محتمل اثبات نبوت غیر نبی است اگر عدد
انبیا در واقع اقل باشد از عدد محصور و محتمل نفی نبوت بود
عمن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالفت واقع لازم آید
و جواب این است که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل مرجوحیه
نیست و موافقت مظنون مخالف مخالفت مرجوح نیست **فصل ششم**
از باب دویم از مقاله سیم در ذکر اختلاف ناس در عصمت
انبیا و ملائکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر ملایکه پیش از این
دانسته که وجوب عصمت انبیا و است بعد از اتفاق در وجوب

۱۵۲

اصل عصمت مختلفند در کیفیت آن و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو نوع
متصور شود یکی در اموری که مقصود شود اعتبار عصمت در ان امور
دویم در زمانی که معتبر شود وجوب عصمت در ان زمان پس درین
مسئله دو مقام است مقام اول اموری که واجبست اعتبار عصمت
در ان امور و آن بر چهار نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد
و جمیع امت متفقند در وجوب عصمت انبیا از کفر مگر طایفه از
خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا کنند و هر ذنبی را کفر دانند
فبهذا الطریق جوزوا صدور الکفر عنهم دویم ما یتعلق بالتبلیغ
و خلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمدا و لا سهوا
و الا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع کذا قال الامام و قال
فی شرح المقاصد و قد جوزه القاضی سهوا سیم ما یتعلق بالفتوی
و متفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا در فتوی
جز بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده
ما یتعلق بافعالهم و احوالهم و مختلف شده اند امت
بر چند مذهب اول مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره و
را بر انبیا دویم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره را
بشرطی که خسیسه نباشد مثل سرقة لقمة و التطفیف بحبة سیم مذهب
حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل
لا بد و نه چهارم مذهب جماعتی که تجویز کنند صغایر و کبایر را
بعمد و بتاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو و نسیان و معاقب
دانند انبیا را برین سهو و نسیان بنا بر ان علومهم اکمل فکان
الواجب علیهم المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره
که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بر سبیل عمد الا علی سبیل
السهو کما قاله الامام فی الاربعین و یا تجویز نکنند صدور کبیره را

لا عمدا و لا سهوا و تجویز کنند صدور صغیره را سهوا لا عمدا کما قال
شارح المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعره و ابو
هاشم من المعتزله که تجویز صغایر عمدا نیز کنند هفتم مذهب امامیه
که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقا لا الکبیرة و لا الصغیرة
لا بالعمد و لا بالتاویل و لا بالسهو و النسیان مقام دویم در زمان
وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجبست اعتبار عصمت از
اول عمر تا آخر عمر و اکثر اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند
که مخصوصست بزمان نبوت فاما قبل البعثه فهی غیر واجبه
و چون اثبات وجوب ایشانست و وجوب عصمت از طریق وجوب
لطف کرده شد و شک نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است
[...]ست در لطف بودن و ادعی باتباع و عدم تنفر و تحقق عصمت
[...]ذکور لا محة ممکنست لما عرفت فی خصایص النبوة پس حق
[...]ب امامیه است فی کلا المقامین اعنی وجوب عصمت در تمام
[...]ر جمیع امور مطلقا سواء کان ما یتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ
[...]سوی او بالافعال و الاحوال و نیز واجبست اتصاف نبی
[...]ع صفات کمال و اخلاق حمیده و اطوار جمیله و نزاهتش از جمیع
صفات نقص و اخلاق رذیله و عیوب و امراض منفره لکون ذلک
داعیا الی قبول اوامره و نواهیه و الانقیاد له و التاسی به فیکون
اقرب الی الغرض المقصود من البعثه فیکون لطفا لا محة واجبا
لا یجوز علی الله تعالی ترکه و در وجوب اعتبار اتصاف و تنزه
مذکورین در جمیع حالات معلوم نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امت
و اشاعره چون قایل بوجوب لطف نیستند استدلال کرده اند
بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل که اگر جایز بشد صدور ذنب
از انبیا لازم آید مفاسد چند که معلومست آستغنای ان یا معطفا

ویا بنص

۱۵۵ و یا بنص و اجماع اول حرمت اتباع دویم رد شهادت سیم
وجوب منع و زجر لعموم ادله الامر بالمعروف و النهی عن المنکر
چهارم استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم پنجم عدم استحقاق
مرتبه نبوت لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین چه مراد از عهد
نبوتست یا امامت که دون نبوتست ششم کونهم غیر مخلصین
لان المذنب قد اغواه الشیطان و المخلص لیس کذلک لقوله تعالی
لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم من حزب
الشیطان هشتم عدم کونهم مسارعین فی الخیرات معدودین
عند الله من المصطفین الاخیار اذ لا خیر فی الذنب و دلالت
این ادله بر وجوب عصمت محل نظر است کما قال فی شرح المقاصد
چه وجوب اتباع فی غیر ما یتعلق بالشریعه و تبلیغ الاحکام
ممنوعست و شهادت مردود نیست مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره مع
غیر انابه و رجوع و لزوم زجر و منع و استحقاق عذاب و لعن
و ذم و لوم نیست مگر بر تقدیر تعمد و عدم انابت مع ذلک
فلا یتأذی به النبی بل یتبع و بمجرد کبیره سهوا یا صغیره عمدا
لا یعد ظالما من الظالمین و لا من الذین اغواهم الشیطان و لا من
حزب الشیطان و لا یخرج من المسارعین فی الخیرات و لا من
المصطفین الاخیار سیما مع الانابه و نیز اشاعره را دلیلی
بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال و نزاهت از عیوب
و صفات نقص نیست اگرچه از شروط نبوت شمرده اند و اما جماعتی
که واجب نداند عصمت انبیا را علی الاطلاق بلکه تجویز کنند ذنب
را مطلقا یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند بانچه مشتملست
بر قصص انبیا که واقعست در قرآن مجید و یا منقول شده بروایات
از نسبت ذنب و معصیت بانبیا و از ذکر توبه و استغفار ایشان

شده از انبیا و جوابش نزد اشاعره حمل کردن آنهاست بر صدور
بر سبیل سهو و نسیان و یا بر صدور قبل از بعثت و نزد امامیه
حمل کردن بر ترک اولی و یا بر آنکه اشتغال بمفضول مباحات
نسبت با انبیا چون اشتغال بسیئاتست نظر باو و مؤید این
آنچه مشهور است که حسنات الابرار سیئات المقربین در شرح
مقاصد آورده که اگر سؤال کنند که سبب چیست که زلات انبیا
در قرآن مجید وارد شده بحیثیتی که تا بصوت قرائت کرده میشود
و همه بر آن مطلع میشوند و حال آنکه حق سبحانه و تعالی ستار و غفار است
و امر کرده ما را بستر و اخفا جواب گوییم که تا دلالت کند بر صدق
و راستی انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند و هرچه بر ایشان
نازل شده اظهار آن کرده اند اگرچه زلات ایشان بوده و نیز
مراعات آن را و به بینند که انبیا با جلالت شان و عظم قدر و کثرت
طاعات چگونه ملتجا و مضطر میشدند بتضرع و توبه و استغفار
بسبب اندک زلتی که از ایشان صادر میشده این بود کلام
در عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه اند
قادر بر افعال شاقه و امتناعی نیست در ایشان از دواعی
شهوت و غضب بنابر ظاهر آیا واجب است عصمت ایشان یا نه
اختلاف کرده اند و ظاهر عصمت است بنابر آیاتی که در قرآن
مجید در مقام مدح وارد شده مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون
لا یسبقونه بالقول وهم بامره یعملون الی قوله وهم من خشیته
مشفقون و قوله تعالی وهم لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم
و یفعلون ما یؤمرون و قوله تعالی لا یستکبرون عن عبادته
وهم لا یستکبرون ولا یستحسرون یسبحون اللیل والنهار

لا یفترون و در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین
نصوص کثیره وارد است بر عصمت ملک بنحوی که منعی نتوان کرد
و تمسک کنند جماعتی که قائلند بعدم عصمت ملک بشبهی چند که اعظم
آنها دو شبهه است اول شبهه ابلیس و بودن او از ملائکه
بدلیل تناول امر بسجود مر او را نحو قوله تعالی و اذ قلنا للملائکة
اسجدوا لآدم و بنابرین معاتب شد بقوله تعالی ما منعک ان تسجد
اذ امرتک و بدلیل صحت استثنا نحو قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس
و جوابش منع بودن ابلیس است از جمله ملائکه بدلیل قوله تعالی
کان من الجن ففسق عن امر ربه و داخل کردنش در ملائکه بسبیل
تغلیب است بنابر آنکه مدتهای دراز در میان ملائکه بوده
شبهه دویم قصه هاروت و ماروت که در قرآن مجید ذکر
ایشان وارد شده و آن قصه مشهور است و در جواب این
شبهه امام فخر در اربعین آورده که لیس الامر کما تقول نحو تلک
القصة الخبیثة بل الحکمة در انزال ایشان آن بود که ساحران آن
زمان تعلم امور عجیبه از شیاطین مینمودند و در میان مردم
القا میکردند و مشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد
حق سبحانه ملکین را بنزول که تعلیم سحر بمردم کنند تا ظاهر
شود فرق میان کلام انبیا و کلام سحره و الیه الاشارة بقوله تعالی
حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر بشما بجهت ظهور فرق
میان سحر و وحی میکنیم پس مبادا که شما استعمال آن در اغراض
فاسده خود کنید و کافر شوید و موافق این کلام از حضرت
مقدس رضوی علیه السلام روایت شده و اما ملائکه نزد حکما
که جواهر مجرده اند و روحانیات صرفه شکی نیست در عصمت ایشان

بنا بر برائت ایشان از شوایب شهوت و غضب و مؤیدات
الخ در بعضی روایات وارد شده که خلقت الملائکة من نور و ما
تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا آن نیز خلافیست میان
متکلمین شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب اولند و معتزله و قاضی
ابو بکر باقلانی و ابو عبد الله الحلیمی من الاشاعره بر مذهب ثانی
و تمسک کنند فرقه اولی بوجوه نقلیه و عقلیه مانند امر ملائکه بسجود آدم
و تعلیم آدم اسما را بملائکه و اصطفای حق سبحانه انبیا را از عالمیان
که ملائکه از آن جمله است و مانند وجود قوة مضاده من الشهوة و الغضب
فی الانبیا دون الملائکة و از جناب مقدس رضوی علیه السلام نقل شده
از آبای طاهرین خود از پیغمبر صلی الله علیه و آله که گفت ما
خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی امیر المؤمنین علیه السلام
فرمود که پس گفتم یا رسول الله فانت افضل ام جبرئیل آنحضرت
فرمود که یا علی ان الله تبارک و تعالی فضل انبیاء المرسلین
علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین و المرسلین و الفضل
بعدی لک یا علی و للائمة من بعدک و ان الملائکة لخدامنا و خدام
محبینا الحدیث و موافق این در احادیث طاهرین بسیار است
و تمسک فرقه ثانیه نیز بوجوهیست نقلی و عقلی اول مدح حق
سبحانه ملائکه را بامثال آنچه گذشت دویم قوله تعالی قل لا اقول
لکم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی
ملک و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن اذا کان الملک
افضل سیم قوله تعالی ما نهاکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا
ملکین یعنی نکرد شما را ای آدم و حوا خدای شما از اکل شجره
منهیه مگر بجهة اینکه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملک برسید

کنند

١٥٥

کنند و ظاهر است دلالتش بافضلیت ملک چهارم قوله تعالی علمه
شدید القوی یعنی تعلیم کرد محمد را صلی الله علیه و آله شدید القوی
و مراد جبرئیل است و ظاهر است افضلیت معلم از متعلم پنجم قوله تعالی
لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله و لا الملائکة المقربون
چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف از عبودیت دارد و نه
بالاتر از او در رتبه چنانکه عرف شاهد است بر این ششم اطراد
تقدیم ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله و ملائکته
و کتبه و رسله الآیة الی غیر ذلک و لا یعقل له وجه سوی الافضلیة
هفتم ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اکثر لطول اعمارهم
و ادوم لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی
و ما یوجب شغل القلب و عدم الحضور و جواب از اول آنست
که مدح دلالت بر فضیلت کند نه بر افضلیت و از دویم آنکه
آیه وقتی نازل شده که قریش استعجال عذاب موعود میکردند
و مراد آنست که من ملک نیستم یعنی در قوت و شوکت تا از نزول
عذاب توانم کرد و یا مرا علم بوقت نزول عذاب باخبار خدا
بواسطه حاصل توانند شد و از سیم آنکه تمویهی بود از شیطان
که بخیال آدم و حوا افکند که آنچه ثابت است در ملک از حسن
صورت و کمال قوت حاصل توانند شد بسبب اکل شجره و از چهارم
تعلیم از خدا است تعالی بعد و شدید القوی نبود الا واسطه و از
پنجم مراد اولویت ملائکه است از عیسی در استنکاف از
عبودیت اذ عیسی لم یکن له اب فقط و الملائکة لیس لهم اب
و لا ام و از ششم بجواز ان یکون تقدیمهم فی الذکر لتقدمهم
فی الوجود و یا بنا بر آنکه ایمان بملائکه بسبب آنکه غایب اند از
حواس اهم است از ایمان بانبیا و از هفتم ان هذا لا ینفع

کون الانبیا افضل لجماعات اجز کثرة المضاد و المنافر و تحمل المتاعب
و المشاق الی غیر ذلک و کلام درین اول واجب بر تقدیر جسمانیه
ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین است و اما بر تقدیر تجرد ملائکه
چنانکه مذهب حکماست تحقیق آنست که در بیان مرتبه خاتمیت
مذکور شد **فصل نوزدهم** از باب دوم از مقاصد ششم در بیان
افضلیت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله از جمیع انبیا سلام الله علیه
و آله و علیهم و بیان آنکه هر فضیلتی که ثابت بود برای هر پیغمبری ثابت
برای آنحضرت با زیاده اما افضل آنحضرت بر سایر انبیا علی
سبیل الاجمال ثابت میشود بمرتبه خاتمیت چنانکه دانسته شد
و اما استجماع آنحضرت مر فضایل سایر انبیا را علی سبیل التفصیل
بیان آنست که جناب مقدس رضوی علیه و آله السلم فرموده
و من نقل کنم مضمون آنرا علی سبیل الاختصار چنانکه جویند
مطلوب میشود بدون اخلال بغرض ما درین مقام و آن چنانست
که مروی شده از ابو الحسن موسی بن جعفر الکاظم علیهم السلم
عن ابیه عن آبائه عن الحسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلم
که یکی از احبار یهود شام که توریة و انجیل و زبور و صحف
انبیا علیهم السلم خوانده بود و عارف شده بدلایل ایشان
جا الی مجلس کان فیه اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله
و فیهم علی بن ابی طالب علیه السلم و گفت ای امت محمد شما نگذاشتید
برای هیچ پیغمبری درجه و برای هیچ رسولی فضیلتی مگر آنکه
انتحال آن برای پیغمبر خود کرده اید فهل تجیبون عما اسئلکم
عنه پس قوم از عجز از جواب ترسیدند و هیچ نگفتند فقال
علی بن ابی طالب علیه السلم نعم ما اعطی الله عز و جل نبیا درجة
و لا مرسلا فضیلة الا و قد جمعها لمحمد صلی الله علیه و آله و زاد

محمد صلی الله علیه و آله علی ذلک اضعافا مضاعفة پس یهودی
گفت تو جواب من خواهی گفت فقال علیه السلم نعم آنقدر از
فضایل آنحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان
بآن و یقین بیشتر مر شک کنندگان را در فضایل وی انه صلی
کان اذا ذکر لنفسه فضیلة قال و لا فخر و من ذکر میکنم برای تو
فضایل وی را بدون آنکه مستلزم عیبی و منقصتی بشود برای انبیا
و لکن شکرا لله علی ما اعطی محمدا صلی الله علیه و آله پس یهودی
گفت من اینک سؤال میکنم تو مهیای جواب باش فقال ع ۱۵۶
بیار هرچه داری یهودی گفت حق تعالی ملائکه را بسجده آدم
فرمود فهل فعل لمحمد شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان
ذلک و اعطی محمدا صلی الله علیه و آله افضل من هذا چه سجده
ملائکه مر آدم را سجده عبودیت نبود بل کان اعترافا
بفضیلته و رحمة من الله له و بتحقیق که بیش ازین تعظیم در
باره محمد صلعم صادر شده چه حق سبحانه در مقام عظمت و جبروت
خود صلوات بر محمد صلعم فرستاده و کذا الملئکة باجمعها و مؤمنان را
تعبد فرموده بصلوات فرستادن بوی و یعنی علیه السلم
بدین قول تعالی ان الله و ملئکته یصلون علی النبی یا ایها
الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما یهودی گفت لقد
تاب الله علی آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرد
چیزی که اعظم از این بود من غیر ذنب حیث قال تعالی لیغفر
لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر یهودی گفت و هذا ادریس
رفعه الله مکانا علیا منزلت ادریس را بلند کرد اینکه
او را طعام داد از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود

درشان پیغمبر کرد افضل ازین حیث قال تعالی ورفعنا لک ذکرک
وطعام داد اورا از تحفه بهشت در زمان حیات چه روزی
که آن سرور متضرر بود از جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که درو
تحفه جنت بود و چون بدست آن سرور داد جام و تحفه
هر دو بتسبیح و تهلیل درآمدند پس آن سرور بدست اهل
بیت خود داد باز تسبیح و تهلیل آغاز کردند خواست که
بعضی از اصحاب خود نیز دهد جبرئیل نگذاشت و گفت تحفه
جنتست و نشاید جز نبی را یا وصی نبی را پس آن سرور
از آن تحفه تناول کرد و ما نیز تناول کردیم و مزه هنوز می یابم
حلاوت آنرا در کام خود یهودی گفت اینک نوح علیه السلم
که صبر کرد در راه خدا تعالی جفای قوم خود را حضرت فرمود
پیغمبر ما نیز صبر نمود و عذر قوم خود خواست در وقتی که تکذیب
وی نمودند و از میان خود بیرون کردند و سنگباران نمودند
و بسیار بلاد بها بجا آوردند و خدا تعالی ملک الجبال فرستاد
که باذن محمد صلی الله علیه و آله کوه را بشکافد و بر سر قوم
فرود آورد و هلاک شان کند آن سرور اذن نداد و گفت
که مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم خداوندا هدایت
کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح چون پسر خود دید
که غرق و هلاک قوم خود را بجهت قرابت بترک آمد و نجات
فرزند خود درخواست که رب ان ابنی من اهلی حق سبحانه
فرمود که فرزند غیر صالح اهل تو نیست و پیغمبر ما چون مامور گشت
بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد و هیچ رقت بر اقربای
خود نکرد آیا صبر کدام در راه خدا بیشتر است یهودی گفت

نوح بر قوم خود دعا کرد و خدا تعالی دعوت او را قبول نموده چندان
باران از آسمان آمد که قوم او هلاک شدند گفتا هم فرمود پیغمبر ما
نیز چنین کاری کرد دیگر قضا و تعظیمت بیان این دو امر چه
نوح بر قوم خود غضبناک شد و نفرین کرد و پیغمبر ما بجهت قوم
خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند چون محتاج
باران شدند دعا کرد و رحمت طلبید و دعای وی مستجاب شده
چندان رحمت آمد که از کثرت باران بتنگ آمدند و استدعا
157 نمودند که باز استد آن سرور تبسمی نموده فرمود که هذه سرعة
ملال بنی آدم پس گفت اللهم حوالینا و لا علینا پس باران بر
حوالی مدینه و کشت و زرع می آمد و بر شهر قطره نمی آمد یهودی
گفت اینک هود علیه السلم از خدا تعالی بر قوم خود نصرت طلبید حق
سبحانه بادی فرستاد و قوم او را هلاک کرد حضرت گفت
خدا تعالی پیغمبر ما را بیش ازین کرامت فرمود چه در روز
خندق در هلاک دشمنان وی باد فرستاد و ملک نیز فرستاد
کما قال یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم
جنود فارسلنا علیهم ریحا و جنودا لم تروها یهودی گفت
اینک صالح علیه السلم خدا تعالی بجهت او ناقه از سنگ بیرون
آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود خدا تعالی به پیغمبر ما
بیش ازین کرامت کرد چه ناقه صالح با او سخن نیامد و گواهی
نداد بر نبوت وی و به پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب
ناقه بزبان درآمد و شکایت کرد از صاحب خویش که مرا
چندان کار فرمود که پیر شدم و اکنون قصد نحر من دارد و من
پناه بتو آورده ام آن سرور صاحب ناقه را طلب فرموده
شتر را ازو درخواست نمود و رها کرد و نیز روزی شتر

دیگر بزبان آمده گفت فلان مالک من بت و او مرا بشهود زور
حاجی کرده و صاحب من خلانت یهودی گفت اینک ابراهیم ع
متیقظ و متنبه شد بمعرفت خدا تعالی و استدلال کرد بر وجود
او تعالی گفت بتحقیق ابراهیم ع در پانزده سالگی بود و پیغمبر ما
هفت ساله بود که قومی از تاجران نصاری بمکه آمده بعضی از
ایشان آنحضرت را دیده باوصاف و علامات که در کتب
خوانده بودند شناخته از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب
رسیدند و اشاره بزمین کردند گفتند ما هذه فرمود ارض نیست
اشاره باسمان کردند گفت سما گفتند فمن ربهما قال الله
و گفت شما کجا شک دارید بمن در بارهٔ خدا تعالی یهودی
آن سرور در صغر سن متیقظ بود بتوحید و حال آنکه قوم او
مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید بیخبر یهودی گفت
ابراهیم محجوب شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما
محجوب شد از کسانیکه قاصد قتل او بودند بحجب خمسه اول قوله تعالی
و جعلنا من بین ایدیهم سدا دوم و من خلفهم سدا سیم فاغشیناهم
فهم لا یبصرون چهارم و اذا قرأت القرآن جعلنا بینک و بین
الذین لا یؤمنون بالآخرة حجابا مستورا پنجم فهی الی الاذقان
فهم مقمحون یهودی گفت ابراهیم مبهوت گردانید و ملزم ساخت
کافرا ببرهان نبوت حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت
منکر بعث را که ابی بن خلف الجمحی بود در وقتی که استخوان
پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من یحیی العظام
و هی رمیم فقال یحییها الذی انشاها اول مرة و هو بکل شیء
علیم فانصرف مبهوتا یهودی گفت ابراهیم تنهای قوم را
شکست امیر فرمود که پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و شصت

بت

بت بزیر انداخته بشکست و در جزیره عرب هیچ بت نگذاشت
و بت پرستان را بشمشیر بر انداخت یهودی گفت ابراهیم فرزند
خود را در راه خدا تعالی در معرض قربان در آورد امیر فرمود
پیغمبر ما مصیبتی از آن عظیمتر کشید چه فرزند ابراهیم نجات یافت
و عم پیغمبر ما اسد الله و اسد رسول الله حمزه سید الشهدا
را در برابر آنحضرت در راه خدا تعالی شهید ساخته مثله کردند
و صبر نمود و اظهار تحسر نفرمود و گفت اگر نه آن بودی که صفیه
۱۵۸ محزون میشد میگذاشتم حمزه را در دامن صحرا حتی یحشر من بطون
السباع و حواصل الطیور یهودی گفت ابراهیم را قوم در آتش
افکندند او صبر کرد و آتش برو برد و سلام گردید امیر گفت
پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در بزغاله مسموم ساخت حق تعالی
آن سم را در جوف مبارکش برد و سلام گردانید یهودی
گفت اینک یعقوب ع که حق تعالی عظیم گردانیده از خیر نصیب
او را و اسباط را از صلب او و مریم بنت عمران از نسل او کرد
امیر فرمود حق تعالی فاطمه سیدة النسا و حسن و حسین را از صلب
و نسل پیغمبر ما گردانید یهودی گفت یعقوب صبر کرد در فراق
فرزند خود تا از اندوه بهلاکت نزدیک شد امیر گفت حزن
یعقوب ملامت در عقب داشت در دنیا و قرة العین پیغمبر ما ابراهیم
را در حالتش قبض روح شد و وی مطلقا اظهار جزع و حزن نفرمود
و گفت تحزن النفس و یجزع القلب و انا علیک یا ابرهیم لمحزونون
و لا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینک یوسف را علیه السلم
بچاه افکندند و تلخی فراق صبر کرد و در زندان محبوس ساختند
تا معصیتی از و در وجود نیاید امیر فرمود که اگر یوسف حبس
چشید یافت آنحضرت نیز سه سال محبوس شعب بود و فراق

اهل و مال و اولاد را با فقرا هجرت حرم خدای جمع نمود و حق تعالی
باو بجهت تسلی خاطرش خواب نمود در رؤیای و بیان آن هست که داد شد
کما قال تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام
و اگر یوسف را در چاه انداختند آنحضرت را در غار بود یهودی
گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی توریة داد که در و حکمت
و موعظه بود حضرت فرمود که پیغمبر ما را افضل تر از آن عطا نموده
چه سوره بقره از قرآن در برابر انجیلست و طواسین و طه
و حوامیم و نصف مفصل بازای توریة و نصف دیگر مفصل و تسابیح
در مقابل زبور و بنی اسرائیل و براءة موازی صحف ابراهیم
و صحف موسی ع و زاده السبع الطوال و فاتحة الکتاب و هی
السبع المثانی و القرآن العظیم و اعطاه الکتاب و الحکمة یهودی
گفت خدای تعالی با موسی در طور مناجات نمود امیر گفت حق سبحانه
با پیغمبر ما در سدرة المنتهی مواخاة فرمود یهودی گفت
خدا بموسی القا کرد محبت خود را امیر گفته پیغمبر ما نیز محبت
خود القا نمود و از محبت خود بود که شریک کرد نام او را با نام
خود چه تمام نیست شهادة ان لا اله الا الله بی شهادت محمد رسول الله
و در هر منابر منادی کنند بنام آنحضرت و بلند نشود صوت بذکر
خدای تعالی الا اینکه بلند شود ذکر محمد صلی الله علیه و آله یهودی گفت
خدای تعالی وحی کرد بمادر موسی بنابر منزلتی که موسی را بود
حضرت گفت حق تعالی لطف فرمود بمادر محمد بنام محمد را و او را
آگاه کرد اینکه محمد رسول خداست تا اینکه گفت گواهی میدهم
که محمد رسول خدا خواهد بود و در خواب دید که باو گفتند آنکه
در بطن تست سید است چون متولد شود او را محمد نام کن
پس حق تعالی اسم محمد را از اسم خود که محمود است اشتقاق

نمود یهودی گفت خدای تعالی موسی را فرستاد بسوی مثل فرعون
متجبری و صاحب عتوی و نمود باو آیات و معجزات بزرگ حضرت
گفت حق سبحانه پیغمبر ما را بجمعی کثیر فرستاد که هر یک در عتو و
تجبر فرعونی بودند مثل ابو جهل و عتبه و شیبه و ابو البختری
و نضر بن حارث و ابی بن خلف و مثل خمسه مستهزئین مانند
ولید بن مغیره و عاص بن وایل و اسود بن عبد یغوث و اسود
مطلب ابن عبد المطلب و حارث طلاطله و نمود بایشان آیات بینات
۱۵۹ در آفاق و انفس بنوعی که دانستند صدق پیغمبر و ثبوت نبوت
و برا یهودی گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی
حضرت فرمود خدای تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما نیز از فراعنه
مذکوره بنوعی که عبرت عالمیان شد و در باره مستهزئین نازل
شد انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمستهم کل واحد منهم بغیر
قتل صاحبه فی یوم واحد چه ولید گذشت بتیری که مردی از
خزاعه بر سر آن نشانده بود و گذاشته که خشک شود خواست
که بردارد شظیه از او بر اکحلش آمده بگسیخت و مات
و هو یقول قتلنی رب محمد و عاص بحاجتی بیرون رفت سنگی
از زیر پای او بیرون رفته هفتاد پاره شد و هو یقول
قتلنی رب محمد و اسود باستقبال پسرش بیرون رفته در سایه
درختی فرود آمد جبرئیل بامر ملک جلیل سرش گرفته بر ساق شجر
میزد تا بمرد و هو یقول قتلنی رب محمد و ابن حارث که پیغمبر
برو نفرین کرده بود که نابینا شود و پسرش برو گرید بیرون
رفته بود بموضعی که ناگاه جبرئیل نازل شد برگی سبزی
در دست و بر روی او میزد تا کور شد و ماند تا پسرش بمرگ
او گریست و ابن طلاطله بیرون رفت در وقتی تفتیدم

ومتحول الحیشی شده بازگشت اهل خانه منعش از دخول کردند فریاد
کرد که من جارتم ایشان در غضب شده بقتلش مبادرت کردند و
همه این امور در ساعت واحده بوقوع پیوست والجبان بود
که روزی هر پنج تن نزد رسول آمده گفتند تا وقت ظهر ترا
مهلت دادیم اگر برگشتی از سخن خود واله هلاک کنیم پس حضرت
بمنزل خود آمده در بست و بغایت اندوهناک نشست
جبرئیل نازل شده آورد که فاصدع بما تؤمر واعرض عن
المشرکین یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکان حضرت
گفت یا جبرئیل چگونه باک ندارم با تهدیدی که مستهزیان من
کردند جبرئیل گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت گفت الآن
نزد من بودند جبرئیل گفت من نیز الآن کفایت امرشان کردم
واما بقیه فراعنه در روز بدر بسزای خود رسیدند یهودی
گفت برای موسی عصا ثعبان گردید امیر فرمود برای
پیغمبر ما اعظم از آن شد و آن چنان بود که مردی از ابوجهل
طلبی داشت روزی از وی طلب وجه خود نمود وابوجهل
پروای او نمیکرد و مشغول بشرب خمر بود یکی از ندمای وی
بر سبیل سخریه بآن مرد گفت من ترا دلالت کنم بکسی که برای تو
التماس کند و از ابوجهل حق تو بستاند پس دلالتش بسوی محمد
کرد و ابوجهل همیشه میگفت روزی بینم که محمد بجائی زند که آید
و من باو استهزا کنم آن مرد نزد پیغمبر آمده گفت شنیده‌ام
که میان تو و عمرو بن هشام یعنی ابوجهل صداقتی است و میتوانی
که حق مرا ازو بستانی آمده ام تا شفیع من شوی پس حضرت
برخاسته نزد ابوجهل آمد و گفت قم یا اباجهل وادّ حقه
یعنی برخیز و اداکن حق این مرد را و از آن روز گفت او

ابوجهل

ابوجهل شد پس ابوجهل برخاست و بنوعی که حق مرد ادا کرد و بمجلس
خود برگشت یکی از اصحابش گفت از محمد ترسیدی و حق مرد ادا
کردی جواب داد که معذور دارید مرا بدرستی که دیدم از طرف
یمین وی مردانی که در دست ایشان حربه‌هایی که میدرخشید
و از طرف چپ دو اژدها دیدم که دندانها بهم میزدند آتش
از چشمهای شان لمعان میزد اگر امتناع مینمودم این بود
که مرا هلاک کنند و نیز روزی ابوجهل دعوی کرد نزد قوم
خود که برود و کار محمد را کفایت نماید پس برخاست و سنگی
بزرگ برداشت و آمد نزد آنسرور در وقتی که در حوالی کعبه ۱۶۰
در سجود بود و طول عظیم در سجده مینمود پس سنگ را بر سر
مبارک وی رها کرد و سنگ بر پای ابوجهل آمده مجروح
شد و فزع و متغیر اللون و عرقناک برگشت قوم از حال او
سوال کردند گفت فحلی از نزد محمد متوجه من شد دهن باز کرده
و نزدیک بود که مرا فرو برد دستم بلرزید و سنگ بر پای
من آمد یهودی گفت موسی ید بیضا داشت امیر فرمود پیغمبر ما
اعظم از این داشت چه هر جایی نشست نور از یمین و یسارش
لمعان میزد و خانه مردم همه مشاهده مینمودند یهودی گفت
موسی بر دریا زد و گذشت امیر فرمود در غزوه حنین بوادی
رسیدیم بغایت عظیم چون تقدیر کردیم بقدر چهارده قامت
بود اصحاب مضطرب شده گفتند که دشمن از عقب و وادی در پیش
کار چگونه شود کما قال اصحاب موسی انا لمدرکون حضرت فرود
آمده دعا کرد و گفت بار خدایا هر پیغمبر را آیتی عطا کرده
مرا نیز بنما پس سوار شده بر آب زد و همه از عقب او در آن

شدیم واز آب گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت
برای موسی از سنگی دوازده چشمه بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما
اعظم ازین ظهور پیوست روزی که در حدیبیه محصور اهل مکه بودیم
اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب نمود
دست مبارک بر بالای آن نهاد و از میان اصابع آن سرور عیون
منفجر شد چندانکه مردان و مرکبان سیراب شده مشکها پر کردند و نیز
در حدیبیه قلیبی بود خشک شده حضرت تیری از کیش بیرون کرده
ببراء بن عازب داد و گفت این سهم در آن قلیب بر زمین فرو بر
ففعل ذلک فتفجرت اثنتی عشرة عینا من تحت السهم و نیز تحقیق
که صادر شد در یوم المیضاة امری که عبرت شد و علامتی بر منکران
نبوت آن حضرت را مانند حجر موسی و آن چنان بود که میضاه
یعنی ظرفی که در و وضو میگرفت طلبیده دست مبارک اندرو فرو برد
ناگاه آب از آن میضاه جوشیدن گرفت و بلند شد چندانکه
هشت هزار مرد از آن آب وضو کردند و آشامیدند و سقی
دواب نمودند و نیز هر قدر خواستند برداشتند یهودی گفت
بر موسی ع من و سلوی عطا شد ع فرمود بر پیغمبر ما و بر امتش
غنایم حلال شد و پیش ازو حلال نبود و غنایم فضیلت از من و
سلوی و برین نیز افزوده شد جزء نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و بر امتش
گردانیده شد بجای عمل صالح فاذا هم احد بحسنة و لم یعملها کتبت له
حسنة فان عملها کتب له عشرة و پیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبری این
مزیت نبود یهودی گفت تظلیل غمام از آیات موسی بود ع علیه السلم
فرمود که تظلیل غمامه برای موسی ع مخصوص تیه بود و محمد صلی الله علیه
و آله کانت تظلله الغمامة من یوم ولد الی یوم قبض یهودی گفت
دانیال

اینک داود ع که خدا تعالی آهن را برای او نرم کرد تا بنده که از و
درع میساخت ع فرمود برای پیغمبر ما اعظم ازین کرد فانه لین الله
عز و جل له الصخور الصلاب و جعلها غارا یهودی گفت داود بگریست
علی خطیئته حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون بنماز می‌ایستاد
شنیده میشد از سینهٔ مبارکش او آزی مانند آواز دیگی که
بجوش شد و حال آنکه ایمن گردانیده بود خدا تعالی او را از عقاب و
مدت ده سال باطراف اصابع قیام مینمود حتی تورمت قدماه و اصفر
وجهه و تمام شب قیام مینمود حتی عوتب فی ذلک بقوله طه ما انزلنا ١٦١
علیک القرآن لتشقی یعنی انزال قرآن بر تو بجهت این نبود که تا این
غایت محنت و مشقت کشی و چندان میگریست که بیهوش میشد باو
گفتند الیس الله عز و جل قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تأخر فرمود
بلی و لیکن لشکرا نه این میکنم الحج میکنم افلا اکون عبدا شکورا
و اگر کوه با داود حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز که
روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت در آمد حضرت فرمود
ای جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر و صدیق و شهید پس قرار
گرفت اطاعة امره و روزی با آنحضرت بکوهی گذشتیم که دو موضع
از و میترادید حضرت فرمود ما یبکیک یعنی چه چیز گریه میدهد
ترا جبل با و آواز داد و گفت روزی مسیح ع بر من گذشت
در حالتی که مردم را تخویف میکرد از ناری که وقودها الناس
و الحجاره بترسیدم و نیز از آن روز که این سخن شنیدم میگریم که مبادا
از آن حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس آن
کوه ساکن شد و قرار گرفت یهودی گفت اینک سلیمان ع اعطی
ملکا لا ینبغی لاحد بعده امیر ع فرمود پیغمبر ما را اعظم ازین عطا

کرده شد و زمین تا نازل شد بر وی ملکی که هرگز هبوط بارض نکرده بود و آن
میکائیل ع بود و گفت یا محمد اگر پادشاهی روی زمین خواهی اینک
مفاتیح خزاین ارض برای تو آورده ام بستان و جمیع کوهها ذهب
و فضه کرده برای تو و با تو سیر کند هر جا سیر کنی و آنچه که گفتیم
از تو هیچ بد آنکه کم شود از تو چیزی که مهیا و آماده است در آخرت
برای تو حضرت بسوی جبرئیل ع که خلیل وی بود از جمله ملکها نگاهی
نمود جبرئیل بتواضع و بندگی اشاره فرمود پس حضرت در جواب
میکائیل گفت میخواهم که پیغمبر باشم و بطریق بندگان زندگانی کنم
اکل یوما و لا اکل یومین تا ملحق شوم ببرادران خود از انبیا و هیچگونه
رغبتی و التفاتی بپادشاهی دنیا و با جمله که گفتی ندارم فزاده اعطاء
الکوثر و اعطاه الشفاعة و ذلک اعظم من ملک الدنیا من اولها
الی آخرها سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز
قیامت شود خدای تعالی وی را بر عرش خود نشاند فهذا افضل مما
اعطی سلیمان ع یهودی گفت سلیمان را ریاح مسخر بود چنانچه به
بلاده غدوها شهر و رواحها شهر یعنی باد وی را سیر میفرمود
هر جا که میخواست از بلاد خود ببرد یعنی که چاشتگاه راه یک ماه طی میکرد
و شام یکماهه راه گفت ع گفت پیغمبر ما افضل از این داده شد چه در
کمتر از ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی که یکماهه راه است سیر فرمود
و از آنجا بملکوت سماوات که پنجاه هزار ساله راه است عروج نمود
و منتهی شد بساق عرش فدنا بالعلم فتدلی یعنی از آنجا نزدیک شد
بسوی خدای تعالی بجیب دانش و معرفت نه بجیب مکان و چون ساخت
پس فرو شسته شد بسوی آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که نور وی
فرو گرفت بصر مبارکش را و بآن نور دیده و مشاهده کرد عظمت خدای

خود را

خود را بوزاده و لم یره بعینه یعنی آن دیدن بدل بود نه بچشم
مکان قاب قوسین او ادنی و این کنایه است از غایت قرب فاوحی
الی عبده ما اوحی و از جمله ما اوحی آیه بود که در سوره بقره است
قوله تعالی لله ما فی السموات و ما فی الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم
او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء والله علی
کل شیء قدیر یعنی خدای تعالی راست هر چه در آسمانها و زمینهاست
و اگر اظهار کنید هر چه را در نفسهای شماست و یا پنهان کنید که محاسبه
162 خواهد کرد شما را بآن و می آمرزد هر کرا خواهد و عذاب میکند
هر کرا خواهد و این آیه بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود و بر امتان
خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل این آیه و کراهت عمل بمقتضای آن
ابا نمودند از قبول آن و چون بر آنحضرت عرض شد وی بر امت
خود عرض نمود قبول کردند و چون پیغمبر بساق عرش رسید
حق تعالی بر سبیل تقریر قبول وی فرموده آمن الرسول بما انزل
الیه من ربه پیغمبر از جانب امت خود فرمود و المومنون کل آمن
بالله و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از
قبول ایشان با عدم طاقت رحم نموده رفع مقتضای آن فرمود
و گفت لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت
پیغمبر چون خدای تعالی را در مقام رحمت دید طلب عفو از سهو
و نسیان که امم سابقه بآن مواخذ بودند نموده گفت ربنا
لا تواخذنا ان نسینا او اخطأنا حق تعالی از این نیز رفع نمود پیغمبر
طلب زیادتی کرد در رفع اصر و ثقلی که بر امم سابقه بود استدعا
نموده گفت ربنا و لا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا
حق تعالی آنرا نیز عطا کرده گفت شد آید و اصاری که بر امم سابقه بود.

از امت تو برداشتم چه نماز ایشان قبول نبود مگر در بقاع معینه از
ارض خواه دور بودند از آن بقاع و خواه نزدیک و برای تو و امت تو
همه جای زمین را مسجد گردانیدم و امم سابقه را چون نجاستی میرسید
مامور بودند بمقراض کردن موضع نجاست و قد جعلت لک الارض مسجدا و
طهورا و قبول قرابین ایشان که بر اعناق خود بیت المقدس
حمل میکردند این بود که ناری نازل شده آنرا بسوزاند و صاحب
قربان مسرور مراجعت نماید و الا خاسر و محزون برگردد و از
قربان امت تو فقرا و مساکین تناول نمایند و انتفاع یابند و اگر
قبول بشود ثواب آن مضاعف کنم و الا رفع عقوبات دنیا نمایم
و نماز ایشان در ظلم لیالی و انصاف نهار بود و پنجاه نماز بود
در پنجاه وقت از شبانه روز و برای امت تو پنج نماز است
در پنج وقت از اطراف لیل و نهار و جعلتها اجر خمسین صلوة
و حسنه امم سابقه یک حسنه بود و سیئه یک سیئه و حسنه امت تو
ده حسنه است و سیئه یک سیئه و گناه ایشان بر درهای خانهای
ایشان نوشته میشد و همه بر آن مطلع میشدند و توبه ایشان
آن بود که محبوبترین خوردنیها را بر خود حرام کنند اگر قبول
میشد در عرض صد سال و هشتاد سال و پنجاه سال قبول میشد
بعد از آنکه بازای آن گناه در دنیا عقوبتی کرده شود و گناه
امت تو پوشیده شده است بسترهای غلیظ و گناه پنجاه ساله
و صد ساله بخشیده میشود بتوبه که طرفة العین کنند بدون اجرای
عقوبتی و تحریم مباحی و چون حضرت نوازش و الطاف الهی
تا باین مرتبه دید طلب زیاده نموده گفت ربنا و لا تحملنا ما لا
طاقة لنا به حق تعالی قبول فرموده گفت بتحقیق که برداشتم از امت تو

سجیتها و بلاهای امم سابقه و حکایت کرده شد برای تو آنکه تکلیف
نکرده ام هیچ امتی را بآنچه فوق طاقت ایشان بود پس حضرت
درخواست عفو و غفران از امت نموده و گفت و اعف عنا
و اغفر لنا و ارحمنا انت مولینا حق تعالی فرمود که عفو کردم
از تمامیان امت تو پس حضرت گفت فانصرنا علی القوم الکافرین
حق تعالی فرمود که قبول کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران
و با آنکه امت تو در قلت نظر بجمیع عالمیان مانند خال سفیدی باشند
۱۶۵ که بر بدن گاو سیاه باشد و همیشه ایشان غالب و قاهر باشند
بر طوایف عالمیان و استخدام کنند مر عالمیان را و بعکس استخدام
ایشان نتوانند کرد و واجب بر آنکه غالب گردانم دین ترا
بر همه ادیان تا باقی نماند در شرق و غرب ارض دینی مگر
دین تو و یا دینی که ادای جزیه کنند باهل دین تو یهودی گفت
شیاطین مسخر سلیمان ع شدند یعملون له ما یشاء من محاریب
و تماثیل امیر المؤمنین ع فرمود برای پیغمبر ما افضل از این عطا شد
چه شیاطین مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود و
مسخر پیغمبر ما شدند و قبول ایمان کردند و ترک کفر و تمرد
و عصیان نمودند نوبتی نه کس از اشراف ایشان از جن نصیبین
و یمن نزد حضرت آمدند و قرآن شنیدند و معذرت خواسته
گفتند ما گمان نداشتیم که زنده خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری
و قیامتی خواهد بود و نوبتی دیگر هشتاد و یکهزار از ایشان آمده
معذرت خواستند و متابعت کردند الصلوة و صیام و زکوة و
حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان و بعثت پیغمبر ما عام
و شامل مر جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن زکریا که

انه اوتی الحکم صبیا داده شد حکمت و علم و فهم در حالت کودکی و همیشه
میگریست بدانکه گناهی از و صادر شود و روزه بروزه میبرد
امیر ع فرمود که کار پیغمبر ما ازین عظیم‌تر بود چه زمان یحیی زمان
جاهلیه و عبادت اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین توحید و
علم و حکمت شایع بود و به پیغمبر ما داده شد حکم و علم و فهم در
کودکی با آنکه زمان جاهلیه بود و در میان عبده اوثان و
قریش طغیان نشو و نما میکرد و هرگز میل بعبادت صنمی ننمود و غیر
خدای یگانه نپرستید و هرگز دروغ نگفت و بیطالان قوم راغب
نشد و کان انبیا صدوقا حلیما و همیشه بهمت و بیشتر و کمتر روزه
میگرفت و چون از غمخواری بصحبتش میکردند میفرمود انی لست
کاحدکم انی اظل عند ربی فیطعمنی و یسقینی یعنی من مانند شما نیستم
که تنگ آیم و عاجز شوم از نخوردن و نیاشامیدن ماکولات
و مشروبات متعارفه بلکه من قیلوله میکنم نزد پروردگار خود
و او مرا طعام و شراب عنایت میفرماید و در نماز چندان میگریست
که مصلای مبارکش تر میشد از خشیة خدا تعالی بدون ارتکاب گناهی
یهودی گفت اینک عیسی بن مریم یزعمون انه تکلم فی المهد صبیا
امیر ع فرمود پیغمبر ما در ساعتی که بزمین آمد از شکم مادر دست
چپ بزمین نهاد و دست راست باسمان برداشته کلمه توحید
گفت و دران لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند
اهل مکه قصرهای بصرای شام و قصور حمرای سماوه و قصور یمن
اصطخر را با حوالی و نواحی هرکدام و در شب مولد آنحضرت دنیا
بمرتبه روشن شد که جن و انس و شیاطین باضطراب در آمدند
و گفتند که در زمین حادثه عظیمی حادث شده و مشاهده میشد

دران

دران شب صعود و نزول ملائکه که بعضی باسمان میرفتند و بعضی از
آسمان نازل میشدند و ابلیس بنابر مشاهده اعاجیب که دران شب
واقع میشد اراده کرد که باسمان رود تا حقیقت معلوم کند و او در
آسمان سیم جانشینی بود و سایر شیاطین نیز رفتند که استراق
سمع کنند و از ملائکه چیزی معلوم نمایند که ناگاه همه ممنوع شدند
برجم شهب یهودی گفت عیسی ابرأ الاکمه و الابرص مینمود امیر فرمود
که از پیغمبر ما نیز ابرأ ذوی العاهات صادر شد روزی از حال مردی
از اصحاب خود سوال کرد گفتند یا رسول الله از شدت آفت
و عاهت مانند جوجه مرغی شده که پر بر نیاورده بنزد حضرت 164
بعیادت توجه فرموده گفت تو در حال صحت بچه دعا مداومت
میکردی آن مرد گفت همیشه میخواندم که یارب ایما عقوبة انت
معاقبی بها فی الاخرة فعجلها لی فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی که
در آخرت بمن خواهی کرد در دنیا تعجیل بان کن تا در آخرت
آسوده باشم حضرت فرمود چرا نگفتی که اللهم آتنا فی الدنیا حسنة
و فی الآخرة حسنة یعنی بارخدایا در دنیا و آخرت بما احسان
و نیکویی کن آن مرد این کلمات بر زبان رانده فی الحال شفا
یافت تمام صحیحا و صریح معنا و نیز روزی مردی از جهینه نزد
آنحضرت آمد که اکثر اعضای او از مرض جذام ریخته بود حضرت
قدحی از آب برداشته آب دهن مبارک دران افکنده فرمود
که جسد خود را باین آب مسح نماید و فی الحال شفا یافت بنوعی که
هیچ اثر جذام با وی نماند و نیز ابرصی نزد آنحضرت آمد حضرت
آب دهن مبارک بوی افشاندند و آن مرد بر نخواست از پیش او
مگر صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و گفت یا رسول الله
پسرم مشرف بر موت شده و هرچند طعام برو عرض میکنم از

گرفت شتاب قدرت بر تناول مدار د حضرت نیز داو آمده گفت
جانب یا عدو الله و لا الله یغای دشمن خدا دور شو از دوست خدا
هشام صیمجا و قتاده بن ربعی را در روز احد نیزه بر چشم آمده
از حدقه بیرون افتاد حضرت دست مبارک بر و گذاشته
ذا الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش هیچ بنیاد تا نور و حسن
فرق نداشت و عبد الله بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق
دست از بدن جدا شد حضرت دست جدا شده را بمحل خود نهاده
دست مبارک بران مالید فی الحال بنوعی متصل شد که از دست دیگر
فرق نداشت و محمد بن مسلمه را در جنگ کعب بن اشرف بچشم
و دست و عبد الله بن انیس را مانند این رسید آنحضرت دست
مبارک مالیده صحیح شد یهودی گفت عیسی احیای موتی مینمود امیر
المومنین ع فرمود که زنده کردن مرده مینت بکم حلول حیات
در غیر ذی حیات و در دست پیغمبر ما سنگریزه‌ها تسبیح میکردند
و اگر مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما نیز مردگان سخن گفتند
و استغاثه از عذاب کردند و نیز روزی در طایف گوسفندی
مسموم بریان کرده نزد آنحضرت آوردند خواست تناول
نماید گوسفند بزبان در آمد که یا رسول الله لا تأکلنی فانا مسمومة
پس اگر بهیمه در حال حیات سخن گوید از اعظم معجزات نیست چه
که بعد از ذبح و سلخ و بریان کرده سخن گوید و نیز حضرت شجره
را آواز میکرد و جواب میشنید و با بهیمه سخن میگفت و میشنید
و سباع با او تکلم نموده گواهی بنبوتش دادند و تحذیر از
مخالفتش نمودند یهودی گفت عیسی خبر میداد بما یأکلون و ما
یدخرون امیر فرمود که عیسی از جزئی خبر میداد که صاحبش
علم بآن داشت و از عیسی در حایطی و برده مستور بود پیغمبر

ازجزی

ازجزی خبر میداد که هنوز موجود نشده بود و دیگری علم بآن
نداشت مانند موت کسی که خواهد شد و حرب که خواهد بود و کشته
خواهد شد و بسیار بود که مردی می آمد که از حضرت سوالی کند
حضرت میفرمود تو خواهی گفت یا من بگویم و میگفت هر چه او
خواسته بود و حضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد اهل مکه را
از اسرار ایشان در مکه از جمله عمیر بن وهب نزد او آمده
گفت آمده ام که پسرم را که گرفتار شده خلاص کنم حضرت
فرمود دروغ گفتی بلکه میان تو و صفوان بن امیه حجبتی و اتفاقی شده
یاد کشتگان بدر کردید و گفتید و الله للموت خیر لنا مع البقاء
مع ما صنع محمد بنا و هل حیوة بعد اهل القلیب و تو گفتی که و الله
که اگر عیال و دین بر من نمیبود میرفتم و ترا راحت میرساندم
از قتل محمد صفوان تعهد عیال و تقبل دین تو کرده آمده که
مرا بقتل رساند عمیر گفت صدقت یا رسول الله نا اشهد ان
لا اله الا الله وحده و ان محمدا رسول الله و مانند این خبر بسیار است
یهودی گفت عیسی از گل هیئت مرغی ساخت میدمید در و که مرغی
شد امیر فرمود که شبیه این از پیغمبر ما نیز صادر شد در روز حنین
حضرت حجری برداشت و آن حجر بتسبیح و تهلیل در آمد پس
حجر را گفت پاره شو حجر سه پاره شد و از هر پاره که شنیده میشد
نیز آنچه از پاره دیگر شنیده میشد و نیز در روز بطحا شجره را
طلبید هر شاخ شجره بتسبیح و تهلیل در آمد پس بشجره گفت شق
شو شجره به دو نصف شد پس گفت متصل شو متصل شد پس گفت
گواهی ده بنبوت من گواهی داد بنبوت او پس گفت بمکان
خود باز شو بتسبیح و تهلیل گویان چنان که ذکر فرموده بود یهودی
گفت عیسی زاهد بود حضرت فرمود که محمد صلی الله علیه و آله کان

از بهر ان بنیا علیهم السلم چه انحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان
و هرگز نزد انحضرت مایده ننهادند که در و طعامی بپزند که اهل تنعم
تناول کنند و هرگز نان گندم تناول ننمود و از نان جو نیز هرگز
چندان تناول نکرد که سیر شود در سه شب پی در پی و در بلاد انحضرت
رحلت نمود و درع مبارکشان بچهار درهم نزد یهودی در
رهن بود و ما ترک صفراء و لا بیضاء مع ما وطی لهم البلاد و
مکن لهم غنایم العباد یعنی دیناری و درهمی از و نماند با انکه
بلاد گرفت و غنایم عباد را صاحب شد و بسا بود که روزی سیصد
هزار و چهارصد هزار قسمت میکرد و چون شام میشد و سایلی
میرسید میگفت والذی بعث محمدا بالحق ما امسی فی ال محمد صاع
من شعیر و لا صاع من تمر و لا درهم و لا دینار پس یهودی گفت
اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله و گواهی میدهم
که حق تعالی هیچ پیغمبری و رسولی را درجه و فضیلتی نداد مگر انکه
درباره محمد صلعم همه آنها جمع فرمود و زیاده نیز نمود اضعاف
درجات **فصل بیستم** از باب دویم از مقاله سیم در بیان
معراج انحضرت بدانکه اگرچه گفتیم وقوع معجزات و خوارق
عادات و جواز آن علی الاطلاق مبین شد لیکن خصوص معجزه
معراج بنا بر استبعادی عظیم که در خواطر قرار یافته بسبب
انچه مشهور شده از فلاسفه امتناع خرق افلاک محتاج باثبات
بیانست و لهذا اختلاف عظیم میان اهل ملت در ان واقع
شده بعضی بر آنند که ان قضیه در منام واقع شده و جمعی
بر آنند که در یقظه بوده لیکن بروح تنها لا مع الجسد و بعضی
بجسد قایلند لیکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السما و حق
انست که در یقظه بوده و با جسد از مکه تا مسجد اقصی و از

مسجد

مسجد اقصی الی فوق السما چنانکه دال است بران احادیث وارده
در قضیه معراج و قایلین مستند یا بمجرد استبعاد مانند اکثر
معتزله و یا بانچه مروی شده از عایشه که گفت والله ما فقد
جسد محمد صلی الله علیه و آله و از معاویه که گفت انها کانت
رؤیا صالحة و ضعف روایتین سیما که در مقابل احادیث
مستفیضه و قول اکثر عظمای علما ملت وارد شده محتاج
بیان نیست و اما استبعاد چون در اکثر مستند بقول مشهور
از فلاسفه است در تحقیق بیان حقیقت حال در مسئله مذکوره پس
گوییم باید دانست که ممتنع بر دو گونه است اول ممتنع عقلی ۱۴۶
و آن امریست که دلیل عقلی قایم باشد بعدم جواز وقوعش مانند
وجود حادث بلا سبب مطلق دویم ممتنع عادی و ان امریست
که دلیل قایم نباشد عقلا بعدم جواز وقوعش بلکه عدم سبب عادی
مانند نفی شجره چه اسباب عادیه حرکت ارادی در شجر معلوم
الانتفاست پس وقوع حرکت ارادی از شجره بحسب عادت
ممتنع باشد لیکن چون انتفای اسباب عادیه مستلزم انتفای
سبب مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی
نباشد و واجب است بودن معجزه از قسم دویم و الا معجزه نبودی
و جایز نیست بودنش از قسم اول و الا بر عقل واجب شدی
تکذیب آن مثلا اگر شخصی دعوت نبوت کند و گوید که معجزه
من اینست که من جمع میان نقیضین کنم هر آینه واجب باشد
مبادرت بتکذیب وی و چون این مقدمه دانستی بدانکه
فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک
محدد جهات چه دلیل امتناع اینست که خرق مستلزم حرکت
مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی موقوفست برانکه جهات

متعین شده باشد پیش از ان حرکت پس هرچه محدد جهات باشد
یعنی جهات باو متعین شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهر است
که این دلیل مخصوص محدد جهاتست و در فلکی دیگر جاری نیست
پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان
قایلند که ماده فلکیات مطلقا ماده نیست که قبول انفعالات
متجدده تواند کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوفست
بقبول ماده وی مر انفعال تجددی را که از خرق بهم رسد پس
خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی
و قصه معراج موقوف بوقوع خرق در محدد جهات نیست و
احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع ان نه پس استبعاد وقوع معراج
بالکلیه مرتفع باشد و بالله التوفیق **فصل بیست و یکم** از باب دویم
از مقاله سیم در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی بمعنی دوست باشد
و دوست فی الحقیقه ان باشد که محبوب خود را و رضای محبوب خود را
بر جمیع مرضیات اختیار کند و برگزیند پس ولی الله کسی باشد
که رضای پروردگار خود را بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات
اختیار کند و چون چنین باشد البته بخلاف رضای او عمل نکند و بر
رضای او چیزی نگزیند و شک نیست که این مرتبه ایست بغایت
بلند و نه فی الحقیقه انسان مخلوق نشده مگر بجهت تحصیل این مرتبه
عظمی و وجوب بعثت در قضای الهی مقدر نشده الا برای
هدایت باین غایت قصوی لیکن هر که ادعای این مرتبه کند
تصدیق او واجب نباشد مگر انکه دلیلی قایم بر عصمت وی باشد
و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر انکه منافی ان بظهور رسد اما اولیاء الله
علی الیقین انبیا و معصومین صلوات الله علیهم اجمعین باشند
و سایر مومنان بحسب ظهور آثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی

آن در مظنه جواز و امکان باشند و چون شخصی با غیر مرتبه ای
ظهور خوارق عادات کند البته طلب از و عجب نباشد و گاه باشد که
واجب شود چنانکه در معصومین سلام الله علیهم اجمعین و مشتبه
بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوی نبوت باشد و این طایفه
غیره باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان نباشد و اگر احیانا
شخصی ادعای ان کند بر سبیل اغوا هر آینه در دست او ظاهر
نشود مگر بر سبیل شعبده و سحر و سایر امور باطله که معرفت
آنها بمعرفت مجاری عادات و حذاقت در علم باسباب
عادیه و غیر آن حاصل تواند شد و ظهور خرق عادات را در دست
۱۶۷ اولیاء الله کرامات گویند بنابرانکه تحفه بر کرامتی و منزلتی باشد
مرایشان نزد خدا تعالی و آیا جایز باشد مر اورا ادعای مرتبه
ولایت خلافت و شک نیست که جماعتی که منصوص باشند از
جانب خدا و رسول بجهت ارشاد و هدایت خلق و نجحه امر
باشند مر ایشانرا جایز بلکه واجبست ادعای آن مرتبه
و اظهار آن حسب المقدور و ظهور خوارق عادات بر ان
معجزه باشد مرایشان را دال بر صدق ایشان و در غیر ایشان
عدم ادعای این مرتبه و عدم عمد و قصد بر اظهار خارق عادت
اولی تواند بود **باب سیم** از مقاله سیم در امامت
و در ان چند فصلست **فصل اول** در بیان معنی امامت و وجوب
عصمت و نص و افضلیت در امام بدانکه هر که معنی نبوت را
دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته چون رجوع
بحال خود کند و قیاس حال سایر ناس سیما مکلفین بخود نماید
شک نکند در بقای حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی
از ازمنه سیما ازمنه بقای تکلیف باشد چون وجود نبی در هر

زمانی از ازمنه بنا بر عدم استعداد ماده قابله و یا بنا بر مصلحتی
دیگر که حق سبحانه مختص است بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت
بوجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد بلکه کفایت حاجت مکلفین
از و حاصل تواند شد ما سی باشد و وجود چنین شخصی در هر زمان
مستبعد نیست نه عقلا و نه عادة اما عقلا ظاهر است و اما عادة
بنا بر آنکه وجود علمای کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان
واقع است لیکن چون تکلیف و شرایع از جانب خدا است نه از
جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و
شریعت تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا و ماذون
از و باشد و گرنه کفایت دینی از و حاصل نخواهد شد و این در
نهایت ظهور است و از اینجا ظاهر شود که عمل برای و قیاس
در امور متعلقه بدین نتوان کرد چه رای و قیاس از خلق است
نه از خدا و کسی اگر گمان کند که پیغمبر صلعم در امری از امور عمل برای
خود میکرده و منتظر وحی الهی نبوده هر آینه بغایت جاهل باشد
بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبه دین داری خارج
بوده نسبتش اقرب است نزد عقل سیما که مخالف نص قرآن مجید است
که و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی و تخصیص این ببعضی
امور دون بعضی در نهایت رکاکت است چه جمیع امور متعلقه
بدین علی السویه است در حاجت باذن الهی و وحی که باشد
و هرگاه پیغمبر عمل برای خود نکند دیگر پر احری یارای آن باشد
پس هرگاه وجود علما در هر زمان واقع باشد در زمان نبی
او ما خواهد بود و هرگاه نبی حکم ببقای شریعت و تکلیف
کرده باشد و خبر بوقوع ختم نبوت داده و حاجت ناس بوجود
رئیس عالم مرشد ذی اثر نهی که از و فرا گیرند و با و

رجوع

رجوع نمایند معلوم و وجود شخصی لایق این مرتبه بالاتفاق واقع پس
نشاید و روا نبود که پیغمبر تعیین نکند شخصی از علما را جهت قیام بامور
مکلفین و حال آنکه بیان کرده باشد امور غیر ضروریه را نیز از امور
متعلقه بآداب و عادات حتی در اکل و شرب و دخول حمام
و طا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف علیه جمیع
امور شرعیه باشد سیما باعتراف مخالفین که این امر را اهم واجبات
شمرده اند و اشتغال صحابه را از دفن و تجهیز پیغمبر بتعیین خلیفه
دلیل این ساخته پس مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه
مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر
168 و از عجایب امور است که تعریف مذکور برای امامت متفق علیه است
میان ما و مخالفین ما و حال آنکه هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان
معتقدند بقول بامامت ایشان متصف نیستند بمجموع امور معتبره
در مفهوم امامت بتعریف مذکور چه ریاست در امور دین لا محاله
موقوفست بمعرفت امور دینیه بالضروره و ایشان عالم بودن
امام شرط نمیدانند در امامت و مدعی آن هم نیستند که هیچ یک
از ائمه ایشان عالم بجمیع امور دین بوده اند و نیز ریاست
در امور دینی موقوفست بعدالت بالضروره و ایشان
آنرا شرط ندانسته اند و تصریح بعدم اشتراط این دو امر
در اکثر کتب ایشان موجود است از جمله در شرح مقاصد گفته
که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است پس هر که متصدی
امامت بقهر و غلبه شود بدون بیعت اگرچه فاسق یا جاهل
باشد ظاهر آن است که منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب
طاعة الامام ما لم یخالف حکم الشرع سواء کان عادلا او جایرا
و همچنین در سایر کتب ایشان چنانکه برادر نا منتقی نموده است

و نیز خلیفگی از پیغمبر موقوفست باذن پیغمبر بالنص و از الجواز شرح
مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم اعتبار این شرط نیز و نیز خود
مستفاد باین معنی شده که گفته که فان قیل الخلافة عن النبی انما تکون
فیما استخلفه النبی صلعم فلا یصدق التعریف علی امامة البیعة و نحوها
قلنا عن ریاسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف
اعم من ان یکون بوسط او بدونه یعنی اگر کسی اعتراض کند
که خلافت از نبی متصور نبود مگر باینکه نبی خود خلیفه کند پس
تعریف امامت صادق نباشد بر امامتی که از بیعت یا شوکت
ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام ثابت شود جواب
گوییم که لا نسلم که خلافت از نبی موقوف بخلیفه کردن نبی باشد و
بعد بر تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعمست از انکه بواسطه باشد
یا بواسطه و پوشیده نیست رکاکت این جواب چه منع توقف
خلافت بخلیفه کردن مستخلف که بمعنی اذن و نص اوست
منع امریست بدیهی و بطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست و هرگاه
تسلیم مقدمه ممنوعه کرده شد تعمیم بواسطه و بی واسطه بهیچ وجه
صورت نتواند داشت چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت بی واسطه
و مفروض انست که خلافت بدون استخلاف ثابت نشود پس
خلافت خلیفه اول ثابت نتواند شد و چون اصل ثابت نشود
فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از بواسطه اعم است
از خلیفه و کل امت باین معنی که هرگاه کل امت اتفاق کنند
بخلیفگی شخصی از نبی بمنزله انست که نبی خود استخلاف آن شخص
کرده باشد جواب گوییم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ
واسطه کرده سخن در انست که باین معنی اعنی اتفاق غیر مستخلف
در تحقق خلافت کافی نیست نه عقلا و نه عرفا چنانکه پوشیده

نیست

نیست سیما در خلافت شوکت والحمد لله و صح الحجة پس از
نقض تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عالم
بودن امام عادل بودنش و وجوب نص نبی بر امام و مراد ما از
امام نیست مگر عادل عالم منصوص علیه اما وجوب عصمت پس ازین
انست که مراد ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت بلکه عدالت
شخصی هرگاه منصوص علیه بامامت و خلافت باشد محقق و ثابت
باشد و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت و روا نبود خروج وی
از مقتضای آن و عدالت غیر منصوص علیه چنین نبود پس حقیقت
عصمت نیست مگر تاکد عدالت و وجوب بقا بر حکم آن و اما وجوب
افضلیت امام که اجماعی علمای ماست بنا بر انست که چون ثابت شد
منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلا قبیح است
و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت امام بلی اگر
نص بر امام واجب نبود و امامت باختیار امت ثابت
میشد ترجیح مفضول از امت ممتنع نبود و افضلیت امام ثابت
نمیشد بلکه چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت افضلیت

فصل دویم از باب سیم از مقاله سیم در ذکر اختلاف
ناس در امامت و امور و شرایطی که معتبر است در امامت بدانکه
این مسئله اعظم مسایل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات دینیه
متفرع است برین اختلاف و جمیع مذاهب هفتاد و سه گانه منشعب شد
از اختلاف در امامت قال صاحب کتاب الملل و النحل اعظم
خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف فی الاسلام
علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان و اول
کسی که این خلاف ازو صادر شد عمر بود جزاه الله بما فعله حضرت
نبوی در مرض الموت کاغذ و دوات طلبید که بنویسد

وصیتی تا کسی را مجال خلاف نماند و چون مکرر در ایام حیات بنصوص
امامت و خلافت از معدن نبوت صدور یافته بود و حضرت میدانست
که اصحاب عمل بمقتضای آن نخواهند کرد و تاویل یا انکار آن
خواهند نمود اراده کرد که در حالت مرض الموت که آن وصیت
نوشته شود تا طریق مخالفت مسدود باشد و گفت ایتونی بدواة
و بیضاء لا ازیل عنکم مشکل الامر واذکر لکم من المستحق لها بعدی
و عمر متفطن باین معنی شده نگذاشت و گفت دعوا الرجل لیهجر
و قیل یهذی و در بعض الروایة ان الرجل قد غلب علیه الوجع
و انه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد مرض برو غالب شده
هذیان میگوید بسست ما را کتاب خدا تعالی و این روایت
تا اختلاف العبارات متفق علیه است میان ما و مخالفین و در
بسیاری از کتب حدیث ایشان بطرق ایشان مروی شده
و اکثر علمای ایشان نیز در کتب کلامیه و غیر کلامیه خود نقل
آن نموده اند و اعتراف بصحت آن کرده و ارباب سیر و تواریخ
نیز نقل آن در کتب و تصانیف خود نموده اند و بعبارتی
که اول مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده و بمضمون
روایات تا اختلاف العبارات نزدیک بهم است و علامه در
کتاب کشف الحق و نهج الصدق از سعد عن عمر که اهل سنت نقل
کرده اند این روایت را از صحیح مسلم نقل کرده که چون پیغمبر را علة
بیمار شد دواة و کاغذ طلبید تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند
بعد از و و اراده حضرت آن بود که نص کند در حالت موت
بر پسر عمش علیه السلم پس عمر منع کرد و گفت پیغمبر شما هذیان
میگوید پس غوغا شد و اختلاف کردند و حضرت دلتنگ شده
گفت دور شوید و صاحب کتاب ملل و نحل که از اعاظم علمای

اهل سنت در اول کتاب مذکور گشته که اول خلافی که در عالم
واقع شد مخالفت ابلیس بود از سجده آدم علی نبینا و علیه السلم
و اول خلافی که در زمان اسلام در مرض الموت پیغمبر صلی الله علیه
و آله واقع شد مخالفت عمر بود که منع نمود که وصیت پیغمبر صلعم
نوشته شود و نقل کرده از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده
عن عبد الله بن عباس قال لما اشتد بالنبی ص مرضه الذی توفی
فیه قال ایتونی بدواة و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا
بعدی فقال عمر ان رسول الله ص قد غلبه الوجع حسبنا کتاب الله
و کثر لغط بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید از پیش من
لا ینبغی عندی التنازع قال ابن عباس الرزیة کل الرزیة 170
ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم حایل
شدن و مانع گشتن عمر بود میان ما و میان نوشته پیغمبر صلعم
و بالجمله خلاف درین مسئله در چند موضع و جهت است اول درین
که این مسئله از اصول دین است یا از فروع جمهور اهل سنت
بر آنند که از فروع است بنا بر آنکه بقای دین را موقوف نمیدانند
بوجود امام بلکه نظام امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج
نیست بامام قال شارح المقاصد لا نزاع فی ان مباحث الامامة
بعلم الفروع الیق بنا بر آنکه قیام بامامت و نصب امام
از فروض کفایات است که عبارتست از امور کلیه که شارع
قصد تحصیل آن بجمله کرده نه از هر احدی و مخفی نماند ان
ذلک من الاحکام العملیة دون الاعتقادیة بلکه چون شایع
شده بین الناس در باب امامت اعتقادات فاسده و اختلافات
بارده سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق کرده اند

سکلین باب امامت را نیز در ابواب علم کلام انتهی کلام شرح المقاصد
وجمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند بنابر آنکه تعالی
دین و شریعت را موقوف دانند بوجود امام چنانکه ابتدا شریعت
موقوفست بوجود نبی پس حاجت دین بامام بمنزلهٔ حاجت دین است
بنبی و بیانش در فصل اول کرده شد و نیز حدیث مستفیض منقول
بین الجانبین که قول مضمون آن بحسب ظاهر اجماعی است و هو قوله
من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة مؤید ماست
کما لا یخفی دوم از مواضع خلاف عصمت امامست امامیه عصمت امام
را واجب دانند بنابر آنکه وجود امام از مقومات دین است
نزد ایشان و با عدم عصمت مامون از تغییر و تبدیل نتواند بود
و نزد غیر امامیه عصمت شرط نیست بنابر آنکه قوام و حفظ دین
منوط باو نیست پس اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل تواند
کرد و نفی لغزش وی توانند نمود امام الحرمین که از اعاظم علمای
ایشانست گفته که چون ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر
نشود بمنع قولی هر آینه مر اهل حل و عقد راست که اتفاق کنند
بمنع فعلی اگرچه محتاج شوند بتشهیر اسلحه و نصب حروب و بباید
دانست که نزد امامیه همچنانکه عصمت از ذنوب شرطست در امام
عصمت از عیوب نیز شرطست خواه عیوب جسمانی مانند
امراض مزمنه مستکرهه منفره مثل جذام و برص و عمی و صمم
و خرس و خواه عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه چون بخل
و خست و غلظت و فظاظت و خواه عیوب عقلی مانند جهل و
جنون و اغما و امراض منسیه علوم و همچنانکه واجبست خلو از
عیوب مذکوره ابتدا واجبست خلو از طریان آن نیز مثلا جایز

نیست

نیست که امام مجنون شود و یا اعمی و اصم و اخرس گردد و اینست
مراد ما از عصمت از عیوب مذکوره و در مشهور در مفهوم عصمت
عدم ذنوب را اعتبار کنند و خلو از عیوب مذکوره را علیحده
شرط دانند و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست
بلکه واجبست بودن امام بحیثیتی که عیوب مذکوره بر و طاری
نتوانند شد چنانکه در عصمت بنابر مشهور کافی نیست مجرد عدم ذنوب
بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب لهذا ما در
رسالهٔ سرمایهٔ ایمان عصمت را اعم کرده ایم از کلا الشرطین
بلکه از خلو از عیوب نسبی نیز مانند دنائت آبا و عهر امهات و
رذالت قبیله و درین کتاب نیز برین اصطلاح جریان خواهد رفت
و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقا در امام وجوب خلو امامست
از امور منفره که هر آینه مانع از انقیاد و اطاعت است چنانکه ١٧١
در نبی بنابر آنکه خلو مذکوره نحو لطفیست ملزم بالضروره پس واجب
باشد بر حکیم تعالی و گرنه نقض غرض لازم آید و مخالفین اگرچه عدالت
را شرط در امامت بیعت و اختیار شرط دانند و برائت
از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را مانع ندانند
بهمین جدا شود عصمت از انچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت
و برائت مذکور درین موضع سیم وجوب نص امامست چون
امام عصمت را شرط دانند و عقول را راهی نیست بمعرفت عصمت
بنابر آنکه امریست باطنی خفی پس واجب باشد ورود نص بر وی
از عند الله تعالی و مخالفین چون عصمت را شرط ندانند قایل
بوجوب نص نباشند موضع چهارم جمهور قایلین بحسن و قبح
عقلیین افضلیت امام را واجب دانند بنابر قبح تقدیم مفضول
بر فاضل و غیر ایشان واجب ندانند و از ابوالحسن اشعری نقل

کرده اند قول بوجوب افضلیة را با عدم قول بقبح عقلی بنا بر آنکه
امام هرگاه افضل بود کان اقرب الی انقیاد الناس له واجتماع
الآراء علی متابعته وان الامامة خلافة عن النبی صلعم فیجب ان یطلب
لها من له رتبة اعلی قیاسا علی النبوة وکذا نقل فی شرح المقاصد
موضع پنجم وجوب کون الامام من اشرف القبایل جمهور شرط
دانند بودن امام را از قبیلهٔ قریش که اشرف قبایلست بلا خلاف
مگر خوارج و اکثر معتزله دلیل جمهور قوله علیه السلم الائمة من قریش
وقوله علیه السلم الولاة من قریش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره
وقوله علیه السلم قدموا القریش ولا تقدموها واجماع صحابه یوم السقیفه
لما قالت الانصار منا امیر ومنکم امیر منعهم ابوبکر لعدم کونهم
من قریش ولم ینکر علیه احد من الصحابه فکان اجماعا دلیل مخالف
ما نقل من قوله علیه السلم اطیعوا ولو امر علیکم عبد حبشی اجدع ومن المعقول
انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملک والدین بل بالعلم
والتقوی والبصیرة فی الامور والخبرة بالمصالح والقوة علی
الاهوال واجیب عن المنقول بان ذلک فی غیر الامام من الحکام
جمعا بین الادلة وعن المعقول بان شرف النسب مما له عظیم قدر
فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع الآراء وبذل الطاعة ولا نعنی
ولا الیق بذلک من قریش الذین هم اشراف الناس سیما
وقد اختص علیهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشریعة الباقیة
الی یوم القیمة کذا قال فی شرح المقاصد والعجب انه قال بعد ذلک
واشترطت الشیعة امورا منها ان یکون هاشمیا ولیس لهم فی ذلک
شبهة فضلا عن حجة جواب همانکه در جواب دلیل عقلی مخالف گذشته
بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیه چه هاشم بلا شبهه
اشرف بطون قریش است وختم رسالت وانتشار شریعت

مخصوص

مخصوص ببطن هاشم از بطون قریش وحال آنکه نزد شیعه تقدیم
غیر اشرف بر اشرف سیما با استجماع سایر شرایط قبیحست عقلا پس
حجت ایشان اوضح حجج باشد موضع ششم وجوب نصب امام که
واجبست یا نه وبر تقدیر وجوب علینا ام علی الله سمعا او عقلا
جمهور اهل سنت واکثر معتزله بر آنند که واجبست نصب امام بر
امت سمعا وطایفه از معتزله قایلند که واجبست بر امت عقلا
والشیعه علی انه واجب علی الله عقلا وطایفه نجدیه از طوایف
خوارج قایلند بعدم وجوب اصلا وابو بکر اصم قایلست بعدم وجوب
عند ظهور العدل والانصاف والامن عن الوقوع فی الفتن بوجوب
عند خلاف ذلک وبعضی قایلند بعکس این اعنی بوجوب عند الامن
وبعدم وجوب عند الخوف مستند اهل سنت بر وجوب سمعی بر اثبات
چند وجهست الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتی جعلوا ذلک
١٧٢ اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم کذا عقیب
موت کل امام وروایت کرده اند که ابوبکر بعد از وفات
رسول صلعم گفت یا ایها الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت ولا بد است مر این امر را
از کسی که قایم باین باشد پس بیارید رایهای خود را وببینید که الحق
آنچه گفت پس همه صحابه از همه جانب مبادرت نموده گفتند صدقت
ولم یقل احد انه لا حاجة الی الامام وپوشیده نیست بر عاقل
ضعف این دلیل چه اجماع صحابه در تعیین محل منع است بلکه خلاف
آن معلوم چنانکه ظاهر است بر اذهان منصفین وحال آنکه کلام
بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که بچه مستند بودند
بر وجوب تعیین امام که واجبی مثل دفن وتجهیز رسول الله
را گذاشته بآن مشغول شدند اگر وجوب عقلی مستند ایشان

بود اهل سنت قایل بآن نیستند و اگر وجوب سمعی بود پیغمبر امر نکرده
بود و امت را بتعیین امام باتفاق و اجماع هنوز منعقد نشده بود
و قرآن دلالت نکرد و قیاس گنجایش نداشت و ادلهٔ سمعیه منحصرا ست
درین مذکورات پس نیستند صحابه که اتفاق درین امر کرده نخوانده بود
مگر هوای نفس و میل بباطل لهذا جمعی که هوای نفس در بارهٔ ایشان
گمان نیست مانند علی و عباس و ابوذر و سلمان و مقداد و عمار که
و شده نیست قدر و منزلت ایشان دران اتفاق داخل نبودند و دیگر
آنکه پادشاهی یا رئیسی را مثلا که موجود باشد عمی مثل عباس و برادر
و دامادی مثل علی که باتفاق وصی وی بود و بجا نگذارند و بدون
اذن ازایشان و مصلحت ایشان چگونه روا که بتعیین جانشین و
خلیفه و نایب برای وی کنند آیا تواند بود صدور این مکر از
روی حقد و حسد و حیلت و خدیعت و عدم اعتنا بامر و شان
پادشاه و رئیس مذکور و الحمد لله علی الحجة وجه دویم شک نیست که
اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش للجهاد و غیر ذلک من
الامور المتعلقة بحفظ النظام و حمایة بیضة الاسلام واجبست
بر امت بامر شارع و موقوف بوجود امام پس نصب امام
مقدمهٔ واجب باشد و مقدمهٔ واجب واجب چنانکه در علم اصول
مبین شده پس نصب امام واجب باشد بر امت بجهت وجوب
امور مذکوره بر ایشان و جواب ازین دلیل آنست که لا نسلم
که امور مذکوره واجب باشد بر امت بلکه واجبست بر امام و یا بر
امت بتقدیر تحقق امام و اینکه امر بقطع سارق مثلا متوجه
امت باشد مطلق ممنوعست و مقدمهٔ واجب هرگاه وجوب
مطلق باشد واجبست مانند تحصیل نصاب بجهت وجوب زکوة

وانکه

وانکه در ما نحن فیه مقید واجبست نه وجوب بخلاف وجوب زکوة
چنانکه شارح مقاصد گفته مجرد اولویت خالی از بیان و ما در مقام
منعیم ازان وجه سیم ان فی نصب الامام استجلاب منافع
لا تحصی و استدفاع مضار لا تخفی و کل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری
فبالضرورة کما قال الامام الرازی فی الاربعین او یکاد یلحق
بالضروریات کما فی شرح المقاصد و اما الکبری فبالاجماع و اعتراض
کرده صاحب تلخیص المحصل برین دلیل بان الصغری مبنی علی باب
الحسن و القبح و لیس من مذهبکم و الکبری اوضح من الصغری فلا حاجة
الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه شما خلاف مذهب کرده و بنای
صغری بر آن نهاده اید کبری نیز بنا بر هذا اوضح خواهد بود
چه بر تقدیر وجوب عقلی وجوب دفع ضرر اوضح خواهد بود
١٧٥ لا محاله از اشتمال نصب امام بر استدفاع مضار و شارح مقاصد
جواب گفته ازین اعتراض باینطریق که بودن شی مشتمل بر
صلاح و فساد از محل نزاع حسن و قبح نیست چه محل نزاع حسن
و قبح باعتبار ثواب و عقاب اخرویست و کون دفع الضرر واجبا
بمعنی استحقاق تارکه العقاب عند الله تعالی لیس باوضح فضلا
عن ان الاوضح ثم قال و لا ینبغی ان یخفی مثل هذا علیه و لا ان یکون
الرجل العلمی فی هذه الغایة من الشغف بالاعتراض و جوابش
آنست که منافع و مضار معتبره در صغری اعم است ازین که
دنیوی باشد یا اخروی باعتراف شما چه امامت ریاست
عام است در امور دنیوی و اخروی و صلاح و فساد در امور
دنیوی اگرچه محل نزاع حسن و قبح نیست لیکن در امور اخروی عین

محل نزاع است پس لابد است از عقلی بودن صغری و باین اعتبار
هرگاه دعوی وضوح آن کنند لاجرم کبری اوضح ازین خواهد بود
چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم و لا اقل اخفی ازو نتواند
بود پس حاجت بتعرض اجماع نیست و از آنچه گفتیم ظاهر شد که
مشغوف باعتراض گشته چرا فراموش کردن مذهب خود در
کرمی نکانه جدال مبنی انمیت هستند قایلین بوجوب عقلی
برا صحت و جسیم است از وجوه ثلثه مذکوره یکی در کبری آنکه منع
بضرورت کنند نه باجماع چه ایشان قایلند بعقلیه حسن و قبح پس
اعتراض مذکور بر ایشان وارد نیاید و جواب هستند ایشان
آنست که دفع ضرر خوف الحقیقه بوجود امامی حاصل تواند شد
که معصوم و منصوص علیه نیست و نصب چنین امامی از قدرت امت
خارج است لاجرم و نیز چون ثابت کنیم وجوب علی الله را ساقط
شود وجوب علی الناس و قایلین بوجوب عقلی علی الله بر سه فرقه اند
اول اسمعیلیه و اعتقاد ایشان آنست که معرفة الله حاصل
نتواند شد مگر بتعلیم نبی یا امام پس واجبست بر خدا تعالی که خالی
نکرده اند ارض را از معصومی که تعلیم معرفة الله کند خلایق را
و چون ثابت شد استقلال عقل در معرفة الله تعالی پس بطلان
این مذهب ثابت است دویم غلاة و هم یقولون انه یجب علی الله
نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیة والادویة والسموم
المهلکة و یعلمهم الحرف و الصناعات و ضعفش ظاهر است
اصحاب ما اعنی امامیه اثنی عشریه رضوان الله علیهم و هستند
ما در وجهت یکی حاجت شریعت باقیه الی یوم القیمة بحافظی
معصوم مامون از تغییر و تحریف چنانکه حاجت در ابتدای

بتبلیغ

بتبلیغ معصوم مامون و حاجت شریعت در بقا بحافظی بثابت شریعت
بحاجت فکر حادث شد در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع اهل
حکمت است دویم حاجت مکلفین بر رئیس مطاع عالم عادل مامون
از جور و میل پس وجود امام لطف است برای مکلفین چه شک
نیست که مکلف با وجود امام نزدیک شود بفعل تکالیف
و شک نیست در امکان وجود امام در هر زمان از ازمنه
چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست بلکه عالم عادل که عدالتش
مامون نیست از بر طرف شدن و این معنی بجز دادن بنا و تعیین
و تنصیص وی متحقق شود و تحقق علم و اصل عدالت ضروری
الامکان بل الوقوعست و نیز ظاهر است عدم استلزام وجود
امام مر مفاسد را چه هر مفسده که در وجود امام متوهم شود
نظر بمصالحی که مترتب بر وجود اوست از غایت ندرت
ملتفت الیه نتواند بود و شنیده دانستی که ترک خیر کثیر بجهة شر
١٧٤ قلیل شر کثیر است لاجرم پس هیچگونه مانعی از وجود امامی که لطفست
متصور نیست پس لاجرم نصب امام بر خدا تعالی واجب است و الا حجت
خدا تعالی بر خلق تمام نشود و اینست مراد از آنچه مستفیض است
از علی بن ابی طالب علیه السلم که انه قال لا تخلوا الارض عن قایم
بحجة الله اما ظاهر مشهورا و خایف مستورا لئلا یبطل حجج الله تعالی
و بیناته و چون وجود امام بجهت اتمام حجت واجب است پس غیبت
او و عدم تصرفش در امور بنابر آنکه معصوم است و از تقصیر وی
نتواند بود بلکه لاجرم از خوف اعادی و عدم انقیاد ناس
بسبب سوء اختیار ایشان است و منافی غرض نصب امام نیست
و مانع وجوب نتواند شد و هرگاه درین دلیل باین تقریر که

ما ذکر دیم نیک تامل کنی بتوفیق الله و فضله قادر شوی بر دفع جمیع
شبهها که مخالفین در بیان تمسک کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا
عن جمیع جهات القبح و هو ممنوع و ان ادا الواجب و ترک القبیح
مع عدم الامام اکثر ثوابا لکونهما اشق و اقرب الی الاخلاص
و انه انما یجب لو لم یقم لطف آخر مقامه کعصمة جمیع الناس و انه
انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی
تنفیذ الاحکام و هو لیس بلازم عندکم الی غیر ذلک من الشبه الواهیة
التی لا یستحق الجواب و مستند طایفه از خوارج که قایلند بنفی وجوب
نصب امام آنست که در نصب امام برانگیختن فتنهاست لان الآرا
متخالفة و الاهوا متباینة فیمیل کل حزب الی احد و یهیج الفتن
و یقوم الحروب و ما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز
الا ان احتمال الاتفاق علی الواحد و تفرده باستجماع الشرایط
او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع و اوجب الجواز و از این
دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب امامت
براست لا علی تقدیر منصوص بودن از جانب خدا یا رسول
موجب تمیز و ترجیح و قطع فتنه و نزاع تواند شد و جواب از قبل
قایلین بوجوب براست آنست که اعتبار ترجیح بتقدم اعلم ثم
الاورع ثم الاسن و یا بانعقاد بیعت رفع فتنه تواند کرد و
مستند اصم عدم حاجتست نزد ظهور عدل بخلاف ظهور ظلم و مستند
عاکس آن که وقت ظهور ظلم نصب امام سبب تمرد شود و آتش
فتنه افزوده گردد و لا یخفی ضعفهما هشتم از مواضع اختلاف
ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود اتفقت الامة
علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد صلاحیته للامامة و اجتماع الشرایط

فیه

فیه بل لا بد من امر آخر به ینعقد الامامة و آن امر یکی از امور ثلثه است
باتفاق امت نص و بیعت و دعوت خلافی نیست میان امت
درین که نص موجب ثبوت امامتست بلکه خلاف در دو امر دیگر است
غیر طایفه صالحیه از زیدیه بر آنند که دعوت نیز طریقیست بر
ثبوت امامت و مراد از دعوت خواندن شخصیست که اهلیت
امامت داشته باشد مردم را بسوی خود و مخالفت با ظلمه و بالجمله
خروج بالسیف قالوا کل فاطمی خرج شاهرا سیفه داعیا الی سبیل
ربه فهو امام و موافق ایشانست از زیدیه در همین معنی بعد از شیخ
ابو علی الجبایی و صاحبان این مذهب را مستندی نتوانند بود و
بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی میشوند پس هر صاحب
خروجی در هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد
ائمه در وقت واحد لازم آید و مؤدی بفسادی شود که افحش
از عدم امام باشد و اگر چه ایشان تعدد ائمه را جایز دانند لیکن
با وجود بطلان عقلی مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان
نیز هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از
زیدیه امامت منعقد شود باختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن
ایشان با کسی که مستجمع شرایط امامت باشد و غیر آن لا یشترط
اجماعهم علی ذلک و لا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم
گفته اند که لهذا ابو بکر صبر نکرد و انتظار نکشید که خبر خلافت
آن منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت
یک کس یا دو کس و لم ینکر علیه احد و اشعری شرط کرده که بیعت کند
یک کس در حضور جماعتی باشند تا دیگری دعوی عقد بیعت سرا نتواند
کرد معتقدا علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده اند حضور پنج عدد را

من یصلح للامامة چنانکه در قضیهٔ شوری واقع شد مستند قائلین
بیعت و اختیار دو وجه است یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است
در نص و بیعت بنا بر عدم اعتقاد بمذهب زیدیه و نص منتفیست
در کسی که امامت باجماع و هو ابو بکر دوم اشتغال صحابه
بعد از وفات نبی صلعم و بعد از قتل عثمان باختیار امام و عقد
بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا ذکونه طریقا و لا عبرة بمخالفة الشیعه
و پوشیده نیست که سخافت این مذهب چه بالضرور بیعت بعضی از
امت سیما بیعت یک دو کس را هیچگونه مدخلیتی نتواند بود در عقد
امامت که ریاستست بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت و نیابت
از پیغمبر و از اینجا بغایت ظاهر شود دینداری و ایمان این
طایفه که بنای دین خود را بمجرد وقوع گذاشته اند بدون آنکه
دلالت کند بصحت وی عقل یا نقل و بذکر لفظ اجماع و لفظ عدم
نکیر بهو بل هیچ ما بیند و بآن خود را تسلی میکنند و فریب عوام بیچاره
میدهند و بر تقدیری که اجماعی که دعوی آن میکنند در وقتی از
اوقات احتمال وقوع داشته باشد در مبدأ امر البته ادعای
آن نتوانند کرد بنا بر ظهور عدم اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی
کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابو ذر و مقداد و عمار حتی طلحه
و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق مذکور را در مبدأ
امر و مدعی آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه
جایز باشد آن مقدار مدتی که خلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق
اهل حل و عقد شروع در امر خلافت و امامت و تصرف در امور دینی
و دنیوی کافهٔ مسلمین و بمجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق شرکت
مدعی خلافت و فریب خوردن و گرویدن امت بوی چگونه

دلالت

دلالت بر موافقت رای و اعتقاد توانند کرد و از آنچه گفتیم
ظاهر شد حقیقت التجاء اکابر علمای این طایفه مانند فخر رازی و فلان
و بیان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند که اگر علی راضی بخلافت
ابو بکر نبودی و خلافت را حق خود دانستی هر آینه منازعت
کردی و طلب حق خود نمودی با کمال باس و شجاعتی که وی را بود
و اتفاق جمیع بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی وی را تقاعد از طلب
حق خود و منابذ بر آن نهادن و اهمال با عصمتی که شیعه مدعی
آنند چنانکه بعد ازین خواهد آمد ان شاء الله بدانکه نزد قائلین
بطریق بیعت انعقاد امامت منحصر در آن نیست بلکه منعقد شود
باستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت و
سایر شروط معتبره را در امامت بیعت و استخلاف واجب دانند
نه در امامت قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد و غیره و نزد
شیعه امامیه امامت متحقق نشود مگر بنص من قبل الله و قبل رسوله
اما اینکه نص سببی است مستقل بجهة تحقق امامت محتاج بدلیل نیست
و متفق علیه است میان امت کما صرح به الامام الرازی فی الاربعین ۱۷۶
و اما انحصار ثبوت امامت در آن و عدم تحققش بغیر آن مستند است
بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت از جمیع امت و عالمیت
بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی معرفة تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص
الا بالاخبار من الله تعالی و هو المراد من النص فلا یمکن تعیین
الامام بالاختیار و فی التعیین چون امور مذکوره را شرط امامت
میدانند پس ثبوت امامت موقوف باشد باخبار و نص چنانکه گذشت
دوم آنکه اهل بیعت را اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و
احتساب و قدرت نیست بر تصرف و اجرای حکم بر ضعفت
ناس در اقل امور فکیف یقدرون علی تولیة الریاسة الکبری

و تشاقه ارالغير شما التصرف فى الدين والدنيا لكافة الورى وتخالفين
كاه منع صغرى كنند مستندا بما جوزه بعض فقهائهم من التحكيم فى القضا
و بطلان به القاضى قادرا على التصرف فى الغير و كاه تسليم آن
كنند و كويند اين بنا بر آنست كه توليه امور مذكوره با وجود امام
موكول بامامست پس رعيت را نرسد اما هر كاه امام منزوى است را
ركه كه تعيين امام بجهت خود كنند بنا بر آنكه كسى نيست كه تعيين امام
موكول باو باشد كما هو الظاهر من شرح المقاصد واما ظاهر موقف
وصحيح شرحش آنست كه اكر امام نباشد لابد است از قول بانعقاد
قضا ببيعت و كلام امام رازى مويد مذهب مقاصد است حيث قال
فى الاربعين لا استبعاد فى ان ياذن الله تعالى فى توليه الامام
ولا ياذن فى توليه القضا و پوشيده نيست بر صاحب ادنى فطرتى
ضعف جميع ما قالوا اما حديث تحكيم يعنى حكم ساختن كسى را بر خود
باختيار خود در احكام شرعيه بدون اذن ظاهر البطلانست
سيما بر قواعد مخالفين كه حسن و قبح را در احكام الله شرعى
محض دانند و اما قضيه شاهد بنا بر آنكه شاهد اقرار قاضى نكند
بر تصرف در غير بلكه اقدار نيست كه از شارع و نهاده نشانه اماره
بر تحقق حكم از قبل شارع و اما مدخليت وجود و عدم امام در جواز
و عدم جواز اختيار و كذا عدم استبعاد در اذن بر تعيين امام
و عدم اذن بر توليه قضا اكر بر عكس مى بود خالى از صورتى نبود
و اما ما فرض فلا كلام بلكه مى سيم آنكه نصب امام بجهت ازاله
فتنه است و شك نيست كه تعيين آن ببيعت و اختيار موجب
زيادتى فتنه است از اختلاف الآرا و تباين الاهوا كما وقع
فى زمن على ع و معاويه و مخالفين در جواب كفته اند كه اكر زمان
نصب امام زمانى باشد كه مردم معتقد حق باشند و ميل اهوا

باطله

باطله كم باشد هر آينه در نصب امام باختيار نزاعى نباشد و فتنه
حادث نشود چه جهات ترجيح معلومست بشرع و نزاع معاويه در
امامت على نبود بل فى انه هل يجب عليه بيعته قبل ان يقتص من
قتلة عثمان ام لا و اكر زمان ترفع و استعلا و حب جاه و ميل
باهوا باشد با وجود نص نيز مخالفت و فتنه واقع تواند شد و پوشيده
نيست ضعف اين جواب چه با وجود نص چه ميل بهوا و اراده
مخالفت از اهل ايمان و ايقان بغايت نادر بلكه شبه در عزايم
امور مثل امامت بخلاف آنكه نص امامت بر كسى واقع نشود چه ميل
امامت و سعى در تحصيل آن محظور نخواهد بود و صدور اين داعيه
منافى ايمان و كمال ايقان نيست چه جهات ترجيح بنا بر اجتهادى
ظنى خواهد بود و منازعه و تغلب با على ع با وجود نص غير اخبار
كردند و مستبعد بود و اكر نص نمى بود اخبار نيز مثل سلمان و
ابوذر و مقداد و ديكران نيز مستبعد نمى بود و در كار كه توجه منازعه
معاويه با على ع چه حاجت بيان تواند داشت چهارم ما اشرنا اليه
سابقا من ان الامامة خلافة الله و رسوله فيتوقف على استخلافهما
بالنص و هو انما يحصل بالنص لا باختيار الناس لا ان اثبات باختيار
الناس خلافة منهم لا من الله و رسوله ص و مخالفين در جواب
كفته اند كه اجماع دالست كه دين كه هر كه امت خليفه كنند
خليفه خدا و رسولست و اتفاق امت كاشف است كه خدا و رسول
استخلاف او كرده اند و بيان ضعفش آنست كه پيشتر اشاره شد
بانكه اتفاق مذكور را مستندى نيست لا اقول انا لا نعلم مستنده
بل اقول انا نعلم ان لا مستند له بنا بر آنكه مستندى كه ممكنست در
اتفاق اذن شمرده است و امراء و مرامرامت را بتعيين خليفه و جعلو

۱۷۷

ومتفق علیه عدم اذن واحتمال اینکه شاید اذن واقع شده
باشد لیکن نقل کرده باشند للاستغناء عنه بالاجماع معلوم الانتفاست
در عظایم امور مثل امامت وخلافت ومنع آن مکابره است
که استحقاق جواب ندارد والتفات الیه نتواند بود وازانچه گفتیم
ظاهر شد بطلان کلام مواقف در جواب این دلیل که اختیار اهل
بیعت مر امام را اماره ایست که خدا ورسول از اعلامات گردانیده اند
بجهت تحقق حکم خود بخلافت ونیابت امام مر ایشان را کعلامات
سایر الاحکام وبیان بطلانش آنست که سخن در اماره کردانیدن
خدا ورسولست که آنچه معلوم توانند شد وقیاس این بسایر الاحکام نتوان
کرد چه در سایر احکام مانند شهادت شاهدین نص متحقق است
بکونها امارة بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماعست
واجماع را مستندیست دال بر حجیت آن وآن احادیثیست که
دلالت کرده بر عدم اجتماع امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد
جواب گوییم که بتقدیر تسلیم از تحقق اجماع خالی از قصور نیست
اما سخن پیش از تحقق اجماعست ودر وقت اختیار اهل بیعت که چه
مستند اختیار آن توان کرد ودانستی که مذهب ایشان انعقاد
امامت به بیعت بعضی وموقوف نیست بتحقق اجماع وبتقدیر
توقف باجماع نیز سخن در وقت تحقق اجماعست وحال آنکه احادیث
مذکوره دلیل اجماعست نه مستند اجماع پنجم آنکه معلوم ومقطوع به
از سیرت وعادت نبی صلعم آنست که اندک غیبتی از مدینه ترک
استخلاف نکردی وهمچنین بیان دینی ما یحتاج الیه را مثل الفرایض
والسنن والآداب حتی امر قضاء الحاجة اهمال ننمودی ونیز
معلومست از حال او صلعم که بر امت خود مهربانتر ومشفقتر از پدر

مهربان

مهربان بود بر اولادش ومعلومست از عادت پدران امین که در
وفات ترک وصیت بجهت اولاد خود نکنند وتعیین قیم امور
هم کنند پس مقطوع به باشد عادة عدم اهمال نبی امر امت را وتعیین
کردن وی کسی را که قایم بامور امت باشد وایضا قوله تعالی الیوم
اکملت لکم دینکم اول دلیلست بر این که تعیین امام کرده چه ظاهر است
که وجود امام از متممات دین قویم واز اعظم مکملات شرع
مستقیمست وحق سبحانه خبر داده باکمال دین پس نتواند بود که
تعیین امام نکرده باشد ومخالفین جواب گفته اند که امور مذکوره
مجرد استبعادیست بیش نیست وامتناعی نتواند داشت ودر صاحب
ادنی فطرتی ظاهر ولایحست آثار کمال ضعف ازین جواب چه
بملاحظه عادات علم قطعی عادی بامور مذکوره حاصل شود و
عدم آن ممتنع باشد عادة چنانکه در تقریر دلیل اشاره بآن
۱۷۸ موضع هشتم از مواضع اختلاف تعیین امام وخلیفه اول بعد
رسول الله صلعم جمهور اهل سنت بر آنند که خلیفه اول بعد از رسول الله صلعم
ابو بکر است بنا بر اجماع وانعقاد بیعت وجمهور شیعه بر آنند
که علی بن ابی طالبست بنا بر نص پیغمبر صلعم بامامت علی هم نصوص
جلیه وهم نصوص خفیه وبیان هر دو مذهب در فصول آینده
بیاید انشاء الله **فصل سیم** از باب سیم از مقاله سیم
در ذکر نص کردن پیغمبر صلعم بر علی بن ابی طالب ع بامامت و
خلافت بنصوص جلیه جمهور اشاعره ومعتزله وخوارج بر آنند
که پیغمبر صلعم نص نکرد بر احدی بامامت وخلافت وبعضی از
اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابو بکر حسن بصری بر آنست
که نص کرد بر ابو بکر نص خفی وهو تقدیمه ایاه فی الصلوة وبعضی
دیگر گفته اند نص کرد نص جلی در روایت دوات وکاغذ را

چنین ساخته که ایتونی بدواة وقرطاس اکتب لا بد لکم کتابا لا یختلف
فیه اثنان ثم قال یابی الله والمسلمون الا ابا بکر و پوشیده نیست
بر عارف متتبع اختلاف این روایت وضعف سند حسن
بصری و لهذا جمهور اهل سنت اعتبار ان نکرده قطع بعدم نص
نموده اند وتمسک ببیعت جسته وحال انکه نزد امامیه ثابت
شده که تقدیم در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت مرض
اهل غرض کرده بودند وحضرت رسول بعد از افاقه واطلاع
بران باکمال ضعف تکیه بر دوش علی وعباس نموده بمسجد تشریف
فرموده وامامت مدلسه را ابوبکر نگذاشت که با تمام رساند
وبالجمله اهل سنت را اعتنایی بشان این نص نیست واعتمادی
بران اصلا ندارند اگرچه گاهی در مقام منع ذکر آن میکنند
وامثال معلومست از کتب ایشان واگر نص مذکور فی الجمله احتمال
بعید است واز عهده تشبث وسازکاری آن بدر نمیتوانستند
آمد هر آینه دست ازان بر نمیداشتند و ببیعت واجماعی که
حیثیتش معلوم شد در آویختند وجمهور شیعه بر آنند که نص کرد
بر علی بن ابی طالب ع بنصوص خفیه وجلیه اما نص خفی متفق
علیه است میان جمیع طوایف شیعه واما نص جلی مختص‌اند
بآن جمهور امامیه ومراد از نص جلی انست که دلالت کند
بر معنی مراد بالضروره ومحتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل
قوله ع علی امامکم وخلیفتی علیکم من بعدی وقوله ع سلموا علیه
امرة المؤمنین وقوله ع انت الخلیفه بعدی وقوله ع لعلی آخذا
بیده هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا وقوله ع
وقد جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی ویوازرنی یکن اخی ووصیی

وخلیفتی

وخلیفتی من بعدی فبایعه علی علیه السلام چه دلالت این احادیث بر امامت
وخلافت بعد از پیغمبر صلعم ضروریست مانند دلالت لفظ سما وارض
و شجر و حجر بر معنی مراد ازین الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص
تواتر است نزد امامیه خلفا عن سلف چه راویان وناقلان
این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات و زمانی از
ازمنه از کثرت عدد و تفرق بلاد و عدم اجتماع باهم در مکانی
از امکنه بحدیست که عقل تجویز نمیکند اتفاق و تواطؤ ایشان را
بر کذب وطریق تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع کتب وتصانیف
علمای امامیه است چه عدد رواة وعلما ومصنفین امامیه در هر
زمانی از کثرت بحدیست که شک نیست در بلوغ مرتبه تواتر ووجود
علما ورواة وتصانیف بر متتبع مخفی نمیتواند بود چنانکه مثلا
وجود شعرا ودواوین شعرا بر متتبعین اشعار پوشیده
١٧٩ نمیتواند بود وتفرق علما ورواة مذکورین در بلاد متباعده
وملاقات وصحبت باهم وعدم آن نیز معلومست چنانکه در
طبقه شعرا مثلا وکان انکه این کتب وتصانیف متکثره مجعول
ومختلق بشر مانند انست که جمیع دواوین شعرا مجعول ومختلق بود
فظهر بطلان ما قاله علماء اهل السنة من ان دعوی النص الجلی مما وضعه
هشام بن الحکم ونصره ابن الراوندی وابو عیسی الوراق
کما فی شرح المقاصد وغیره چه در زمان هشام بن الحکم از علمای
امامیه وثقات اثنی عشریه معروفین مشهورین مصنفین
افزون از حد تواتر بودند بلا شبهه هم از اصحاب محمد بن علی
وبعد ازین از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیه السلم
واز اکثر اینها کتب وتصانیف متواتر وهستند اول بلی فی الیقین
اگر نسبت اختلاف این مذهب این قول بجعفر الصادق ع

مینمودند کنجایش داشته چه همان علما و ثقات دران زمان
از اصحاب آنحضرت بودند و رواة و ثقاة و معتقدین وی و بآن
نسبت معروف و مشهور حتی که این مذهب بین الجمهور از جهة
مشهور بمذهب جعفر شده لیکن خود شان مذهبی و طریقه که متعذر
اختلاق و تخلق آنحضرت بشد اما چون جلالت و منزلت آنحضرت
بین الجمهور نیز نه بمرتبه ایست که توهم اختلاق و ابتداع درباره
آن توان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از آنحضرت
نموده بهشام بن الحکم که از اجلهٔ اصحاب آنحضرت است متعلق
ساخته اند و در حقیقت همان منصرف بآنحضرتست لیکن صرفه دران
نیست و بالجمله تدین آنحضرت باین دین و همچنین آبا و اولاد وی
از ائمه اهل البیت الطاهرین در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن
و استبعاد از آن ملحق بانکار ضروریات و اولیاتست
و کفی بذلک شناعة و بیچاره شارح مقاصد درین انکار
عبثل رضی الله عنک و ارضاک و مثل جعلت فداک و امثال
این که جناب مقدس رضوی علیه السلم در ظهر عهدنامه مأمون
بخط مبارک خود نوشته تمسک جسته و اعتقاد و تبری ائمه طاهرین
ازین مذهب کرده هیهات هیهات بلی دو شبهه هست اول سنت را
در انکار وجود نصوص مذکوره و تواتر آن که محتاج بدفع است
و رفع استبعاد از آن یکی آنکه اگر نصوص مذکوره موجود میبود
هر آینه متواتر میبود لتوفر الدواعی علی نقله و اگر متواتر میبود
افادهٔ علم بجهت ما میکرد و ان ذلک هو مناط التواتر و حال
آنکه افادهٔ علم نکرده و امام فخر رازی در اربعین مسوکند
بخدا و ایمان یاد کرده که خبر نصوص اثری که افادهٔ ظن
کند در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع و جواب ازین شبهه آنست

که عدم افادهٔ علم نظر بشما بنابر دو وجه تواند بود اول آنکه سابقا
اشاره شد بآن که علم حاصل بتواتر تواند بود که نظری بشد همچنانکه
تواند بود که ضروری بشد و بیانش آنست که گاه بشد عدد ناقلین
و کیفیت نقل بنوعی بشد که احتمال تواطؤ و مواضعه بالبدیهه منتفی
بشد و لهذا حاجت بنظر و تامل نبشد مانند علم ما ببلدان نائیه و گاه
بشد که نه چنین بشد بلکه نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر و تامل
در احوال ناقلین بشد من حیث تباعد البلدان و تباین الاوطان
و امثال ذلک کما فیما نحن فیه لیس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه
احوال ناقلین این نصوص از علما و مصنفین امامیه و مطالعه
کتب و تتبع مصنفات ایشان کنید شک نکنید در صحت آن
نصوص و جزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین آن
۱۸۰ وجه دویم آنکه بشد دانسته شد که افادهٔ علم در خبر متواتر مشروط
زایدا علی الشرایط المعتبرة بخلو ذهن سامعین جازم بنقیض
آن باشند البته افادهٔ علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسایل
نظریه بر همین نهج است پس طریق استبصار و طلب حق در امثال این مطالب
آنست که طالب خود را مستاوی النسبة بین طرفی اختلاف کرداند
بنوعی که اگر نقیض مذهب و معتقد وی که عمرهای در از خلفا عن
سلف بر سر آن عناد و تعصب ورزیده بر وی ظاهر شود
بلا تامل و توقف و عصبیت انقیاد حق تواند کرد و بعد از آن
تامل و ملاحظه در نصوص مذکوره و احوال ناقلین آن و تتبع
کتب و مصنفات علمای این مذهب نماید تا حق بر وی ظاهر شود
و علم حاصل گردد و اگر چنین کند و باین شرایط عمل ننماید سوگندی
که فخر رازی یاد کرده اضعاف آن یاد میتوانیم و ضامن میشویم
که البته علم حاصل نشود و حق ظاهر نگردد و شبهه دویم آنکه اگر نص

بر علی موجود و متواتر میبود هرآینه علی علیه السلام محاجه و منازعه مینمود و
طلب حق خود میکرد و جایز نبود او را که تقاعد از آن کند سیما
با عصمتی که شیعه مدعی آنند و نیز اگر خلافت حق او میبود بنصوص
مذکوره متهاون و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبود
و حال آنکه چون عرض خلافت بر او کردند تا چند روز قبول نمود
و مبالغت دیگری را اختیار کنید و نیز اگر وجود نص جلی و متواتر
میبود هرآینه علی علیه السلام با معاویه بآن محاجه مینمود نه بسبب مهاجرین
و انصار و بالجمله جمیع امور مذکوره دلیلست بر عدم نص و آنچه شیعه
معتذر بآنند که طلب حق نمودن و منازعه و محاربه با ابوبکر نکرد
مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد بنابر آنکه هنوز اول
نزاع بود و خلافت استقرار نیافته و شوکت بهم نرسیده
و حال آنکه علی علیه السلام در کمال بأس و شجاعت بود و بنی عبد المطلب
همه با او بودند و اکثر مهاجرین و انصار و اجله صحابه کبار مطیع
و منقاد او و کانت فاطمة علیها السلام مع علو منزلتها زوجته و الحسن و الحسین
مع کونهما سبطی رسول الله صلعم کانا ولدیه و العباس مع علو قدره
کان معه حتی روی انه قال لعلی امدد یدک ابایعک حتی یقول
الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا یختلف علیک اثنان
و الزبیر مع شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف و قال لا ارضی
بخلافة ابی بکر و قال ابو سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم
تیمی و الله لاملان الوادی خیلا و رجلا و انصار خود خاطبه نکرده
میدانستند ابوبکر را بنابر آنکه بروایة الائمة من قریش
دفع ایشان از توقع خلافت نموده محروم مطلق کرده اند
و نیز ممتنعست عادة که کافه اصحاب عارف بنصوص مذکوره

باشند

باشند و همه اتفاق کنند در کتمان آن و یکی از آنها اظهار آن نکند
و حال آنکه عمر خود را در طاعت و خدمتکاری و جانسپاری رسول
گذرانیده باشند و صرف اموال خود در راه او کرده و بذل
نصرت و یاری حسبما المقدور نموده همه یکبار را بحنین خلافی
بظهور رسانند و کتمان نص وحی نمایند و اما جل شیخ ضعیف جبان
علی را ایکم لا مال له و لا شوکة و اگر نصی میبود هرآینه انصار بان
متمسک شده دفع ابوبکر از خلافت مینمودند چنانکه او دفع ایشان
نمود بروایت مذکوره و امام فخر در کتاب اربعین گفته که ایمه
شیعه بغایت عجیبست چه گاهی در وصف شجاعت علی علیه السلام جلادی
میرسند که از مقتضای عقول بیرون میبرد و گاهی در ضعف و عجز
۱۸۱ بمرتبه تنزل مینمایند که با شیخ ضعیف جبان باعتقاد ایشان
بر نیاید و این نیز محض از معقول خارج میبرد و جواب ازین
شبهه آنست که این تقریبا گرچه فاسد از عالم سند نیست اما
نزد خواص و کبار آگاهان و متبصران در حقایق امور و متدربان
در تتبع روایات و تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایت
ضعیف و بی صورتست بجهت آنکه بر علی واجب نبود منازعه
و مخاصمه با قوم و طلب حق بنصب حروب و فتنه و آشوب بلکه
بر قوم واجب بود سر در قدم او نهادن و کمر اطاعت و
خدمتکاری بر میان بستن و بر آنحضرت زیاده ازین نبود
که امتناع این امر نماید و خود را در معرض قبول این شغل
در آرد چه امامت و خلافتی که ما حق او میدانیم امریست
الهی و فرمانیست نبوی و ریاستیست ربانی و نیابتی است
سبحانه و وجوبش است متعلق بطرفین امام و رعیت و رئیس

و مروس واجب بر امام و رئیس در ابتدا امر اظهار شان خود است
اگر ظاهر نباشد و قبول مباشرت و واجب بر رعیت و مروس
طلب و معرفت امام و رئیس و بعد از معرفت و وجدان انقیاد
و اطاعت و چون اظهار و تعریف امام و رئیس و خلیفه از
رسول صلعم بعد در نصوص منقول آمده بود واجب بر همه اصحاب
مبادرت بود بخدمت امام منصوص علیه و مهیا شدن بجهت
قبول امر و امتثال فرمان وی نه واگذاشتن امام و مشغول
شدن بتعیین خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر صلعم و چون اصحاب
امام را بتجهیز پیغمبر گذاشتند و بر اعوان وی اصلا نگشتند و بتعیین
امام و خلیفه از نزد خود و برایهای خود مشغول شدند و تا
هنگام فراغت امام منصوص علیه بتعیین امام و خلیفه کرده
که اطاعت و انقیاد وی بر میان نبستند بر امام منصوص علیه
متروک الامر واجب نبود که محاربه و منازعه با کافه اصحاب
بستن و چگونه واجب باشد که محاربه و مخاصمه موقوف بوجود اعوان
و انصار است و علی علیه السلام هرچند متصف بکمال شجاعت بود شجاعت
یک تن بتقدیر یکه و معاون نیز با قاطبه اصحاب و قبایل
اعراب چه تواند کرد و چگونه عجزی و ضعفی برای آنحضرت
ثابت تواند شد و از این که بطریق خرق عادت تواند کرد بر
انبیا و اوصیا نیست که بخرق عادت افنای خصم خود کنند و نیز
مصلحت در افنای اصحاب و تفریق کلمه نبود و ابوسفیان نیز
جبر و انبود از اینکه اسلام برطرف شود و شریعت بر
هم خورد و بلکه غرضش از ملامت بنی عبد مناف نبود مگر
تهییج فتنه و آشوب و قتال و هلاک مسلمانان تا بکام دل

خود

خود برسد و کفر و شرک باطن را ظاهر و آشکارا تواند کرد
و بنا بر طمع فضالت و جاهلیه اولی عود تواند نمود بساده لوحی
می باید که ابوسفیان و اولاد و اتباع او را مؤمن و مسلمان
حقیقی داند و از جمله اهل دین شمارد و با فعال و اقوال ایشان
اعتقاد نماید علاوه باتفاق عقلا سید ارباب عقول و قدوه
اهل هوش بود و چگونه سخن هرکس را نشناسد و راه بمقصد
و غرض هرکس نبرد و اینکه آنحضرت قبول بیعت عباس نفرمود
بنا بر آن بود که امر آن حضرت موقوف ببیعت نبود بلکه حق وی
بنص و تصریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس در اظهار و
اثبات حق وی زیاده تا بر نص رسول نتوانست نمود و هرگاه مخالفت
نص رسول نمودند عدم اعتقاد ببیعت عباس و مخالفت آن
۱۸۲ صعوبتی نداشت و حال آنکه بیعت ابوبکر در میان بود و با
وجود آن قبول بیعت عباس نمودن فتح باب خلاف و تفرقه
کلمه بود و مؤید این است آنچه جماعتی از علما کما قال فی الطرائف
روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت که دست بده تا با تو
بیعت کنم بخلافت بنا اعتذار نمود بقلت ناصر و خوف ارتداد
اکثر مسلمین و طمع کفار در اسلام و ان الله امره بالصبر کما جرت
علیه سنة جماعة من الانبیاء والاوصیاء حتی یجدوا انصارا یقوم
بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس کردن و در ثبوت حق تمسک
ببیعت عباس جستن تمکین مخالفین بود در اعتبار بیعت بعد از
قتل و اختیار در انعقاد امامت و این قضیه نسبتی بتصفیه
قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه آن حال مبدأ امر
بود و در زمان عثمان امر بیعت بقرار یافتن خلافت خلیفتین
بمجرد بیعت مستقر شده و بنا بر این بود مضایقه و تهاون

علاء در قبول خلافت بعد از عثمان جبر بران حضرت بود قبول
خلافت بی بیعت کردن و آن خلافتی بود که خدا و رسول تجاوی
کردانیده بودند تا واجب بشد بر او قبول کردن آن وجایز
نباشد تهاون در آن و نیز همین بود سبب آنکه حضرت از جاجت
معاویه به بیعت مستند شده نه بنص جه نص متروک شده
بود و اعتبار بیعت متعین گشته و اما حکایت انخداع
انصار از ابوبکر و معارضه نکردن با او در قبول خلافت
او کردن و بیعت نمودن با او موقوفست بر اطلاع گشتن بحقیقه
حال و بیانش بوجه اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار
و سیر و تواریخ آنست که حضرت رسول صلعم پیش از حدوث
عارضه مرض الموت اسامة بن زید را امیر لشکر کرده بود و صحابه
را مامور ساخته بمتابعت وی در مسیر بجانب موته و فلسطین
و در مرض الموت روزی تکیه بر دوش علی و عباس نموده
نزد اصحاب سیما انصار که بر در خانه مبارک از دحام نموده
بودند بیرون آمده وصیت بلیغی فرموده و اسامه را امر نمود
بخروج با مهاجر و انصار اسامه گفت دستوری ده که قدر
اقامت کنم که عارضه بصحت مبدل شود که دلهای ما تاب ندارد
که ترا بدین حال گذاشته از خدمت تو دوری نماییم حضرت
تاکید بلیغ و مبالغه عظیم در خروج نمود و مکرر فرمود جهزوا
جیش اسامه لعن الله المتخلف من جیش اسامه پس خود با جمال
اسامه بیرون رفته بلفرسخی مدینه معسکر ساخت و منادی
رسول الله ندا در داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و هر که
تخلف کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که
مامور بودند بمتابعت اسامه و خروج از مدینه ابوبکر و عمر

و ابو عبیده جراح بود و اسامه در کوچ کردن از معسکر تعجیل
مینمود و اصحاب تعلل میفرمودند و منتظر بودند که حال رسول الله صلعم
چون شود تا مرض رسول اشتداد یافت بعد از دو روز از
خروج اسامه بمعسکر وفات یافت لشکر خبردار شده مراجعت
نمودند و در مدینه ازدحام و غلغله عجب و حالتی غریب روی
نمود ابوبکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد آمد و بانگ زد
که ایها الناس اگر محمد مرد رب محمد زنده است و کلامی که مناسب
مذکور شد بر زبان راند و انصار این سخن شنیده روی بخانه
سعد بن عباده نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود و او رفتند
عمر خبردار شده با بوبکر رسانید و با ابو عبیده هر سه رو بسقیفه
نهادند و ازدحامی عظیم در سقیفه روداد و بعد از گفت و
گوی بسیار ابوبکر با انصار گفت من شما را با ابو عبیده یا عمر
دعوت میکنم و هر دو را سزاوار خلافت میدانم ایشان
هر دو با ابوبکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدیم کنیم و انت صاحب
الغار و ثانی اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما
راضی باین نیستیم و با این قضیه هم داستان نشویم بل منا
امیر و منکم امیر ابوبکر مدح و ثنای انصار آغاز نمود و فضل
و تقدم ایشان را بیان کرد عمر بانگ بر او زد که هیهات هیهات
دو شمشیر در یک غلاف نگنجد و بالجمله ابوبکر مر انصار را
بروایت الائمة من قریش و بوعده آنکه وزارت از
ایشان بیرون نگیرند میداد و انصار بامارت سعد بن عباده
غلوی عظیم داشتند و بشیر بن سعد انصاری که سید و بزرگ
قبیله اوس از انصار بود بر سعد بن عباده حسد برد که مبادا

۱۸۴

که انصار سعد را امیر کردانند و در حساد این امر کوشیده با شیخ
مذکوره همداستان شده با امارت قریش رضا داد ابوبکر اعاده
کلام سابق خود نموده گفت هر کدام از ابوعبیده و عمر که خواهید
بیعت کنید و این هر دو نیز تکرار کلام خود نموده با ابوبکر بیعت
نمودند و بشیر بن سعد سید اوس گفت انا ثم لنکما و او نیز
بیعت کرده قبیلهٔ اوس دیدند که سید ایشان با ابوبکر
بیعت نمود همگی مبادرت کرده بیعت مینمودند و از ازدحام عظیم
شده سعد بن عباده که مریض بود نزدیک شد که در زیر دست
و پا هلاک شود فریاد بر آورد که قتلتموند فقال عمر اقتلوا سعدا
قتله الله حتی قیس بن سعد برخواسته بلحیه عمر آویخت و خشونت
و دشنام آغاز نهاد و ابوبکر برفق و مدارا ایشان تسکین داد
و سعد بن عباده را برداشته بخانهٔ وی بردند و روز دیگر
نزد وی فرستادند که با ابوبکر بیعت کند گفت لا والله حتی
ارمیکم بکل سهم فی کنانتی واخضب منکم سنان رمحی واضربکم
بسیفی واقاتلکم بمن اتبعنی من اهل بیتی وعشیرتی وایم الله
لو اجتمعت الجن والانس معا ما بایعتکما ایها العاصیان الجاهلان
پس بشیر بن سعد گفت او مردی بغایت لجوج است و ویرا رها
کنید فلیس ترکه بضایر پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان
بیعت نکرد تا در زمان عمر بیعت نکرده از دنیا رفت و بالجمله
در آن روز صحابه در منازعه خلافت بودند و علی ع با جمعی از
بنی هاشم مشغول بتجهیز رسول الله صلعم و بعد از فراغت از آن مهم
در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی مجتمع شدند و بنو امیه بر
عثمان و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع کرده همگی

در مسجد بودند که ابوبکر و عمر و ابوعبیده کار خلافت ساخته
و پرداخته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید قوموا فبایعوا
ابابکر فقد بایعته الانصار والناس عثمان و عبد الرحمن با اتباع
خود بیعت نمودند و علی ع بمنزل تشریف فرمود و زبیر و بنی هاشم
در خدمت وی بودند پس عمر با اسید بن حصین و سلمه بن سلامه
و با جماعتی نزد علی و بنی هاشم رفت و گفت بیعت کنید با
ابوبکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمه بن سلامه شمشیر از دستش
کشید و عمر از دو گرفته بر زمین زد تا شکسته شد پس جماعت
بنی هاشم نزد ابوبکر حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابابکر
فقد بایعه الناس و اگر ابا کنید هر آینه شمشیر در شما گذاریم
پس بنو هاشم یک یک مبادرت به بیعت کردند تا کسی نماند مگر
علی بن ابی طالب ع فقالوا له بایع ابابکر فقال ع انا احق
بهذا الامر منه و انتم اولی بالبیعة لی شما بحجت قرشیت
و قرابت رسول درین امر بر انصار غالب شدید و از دست
ایشان گرفتید و انا احتج علیکم بمثل ما احتججتم علی الانصار
انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا وصیه و وزیره و مستودع
سره و علمه و معلوم است که حضرت با ایشان در شوکت ترک
نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صاحب شده
و در مقام شدت و فظاظت و اخذ بیعت بر سبیل عنف
و غلظت بودند اگر محاجه بنصوص میکرد هر آینه چون متضمن
تخطئه جمیع صحابه بود از مهاجر و انصار در مخالفت رسول
و ترک نصوص لا محاله اعتنی در تغلیظ و تشدید ایشان
می افزود و بالضروره انکار آن و عناد و لجاج و مکابره

دران لازم میشود پس مناسب بود بایشان مماجه کردن با انجماعت
بالاضرار کرده بودند و این خاتمه تعلیقی و تلقینی بود مر الاضرار را
که بخلافت ابوبکر بالطبع راضی نبودند لیکن چون شقاوت کار خود
کرده بود نفعی نکرد و متفطن نشدند و عارف فطن را از تامل درین
منقول حقیقت حال بغایت ظاهر تواند شد و اما استبعاد درین که اصحاب
رسول صه چگونه ترک نص و مخالفت امر وی کرده اقدام بر چنین امری
نمودند بغایت عجیب است از کسی که مطلع باحوال صحابه بود و در سیر
و تواریخ و اخبار و روایات خوض نموده نیز و بست در رفع
این استبعاد آنچه از عمر بظهور رسید در منع کتابت وصیت رسول
در حالت مرض الموت چنانچه شمه از آن مذکور شد و ابن ابی الحدید
که یکی از اعاظم علمای اهل سنت است در شرح نهج البلاغه نقل کرده
از یکی از علمای اهل سنت که گفت پرسیدم از استاد خود فلان که
از اعاظم علمای ایشان است که آیا ممکن نیز و جایز تواند بود آنچه رافضه
مدعی آنند از نص جلی و روا نیز صدور نص و سماع صحابه مر او را
و اخفای آن بالکلیه و اقدام بمخالفت آن استاد ازین سؤال
بغایت آشفته شده آنگاه گفت بلی ممکنست و بعید نیست و جمع این
قضیه چه اعیان صحابه مانند ابوبکر و عمر و امثال ایشان همیشه در حیات
رسول صه با وی معارضه میکردند و احکام وی را تغییر میدادند در
بسی قضیه متجاوز از بیست مقوله ذکر نموده از جمله آنکه روزی حضرت
رسول صه نعلین مبارک خود را ببلال داده یا با بوهریره
عطا کرده گفتی که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند
که من قال لا اله الا الله دخل الجنة عمر در بازار باو رسیده
و خشونت آغاز نهاد و نعلین از دست او گرفته نزد حضرت

رسول

رسول آمد که میخواهی که مسلمانان دست از اعمال صالحه بردارند و
غلط بسیار نمود حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر آن امر نمود
و از جمله آنها حکایت قلم و کاغذ طلبیدن در حالت مرض الموت
را نقل کرده و بالجمله گفته که چون ایشان احکام و اوامر رسول را
در زمان حیات وی تغییر میدادند و از پیش میرفت و عامه صحابه
این حالت مشاهده مینمودند چرا نتوانند بود که بعد از وفات وی
نیز بنابر مصلحتی که دانسته باشند تغییر وصیت وی کنند و بمقتضای
مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها گفته اند آن بود که خواطر
اکثر اصحاب از علی گران بود و بالطبع بآن جناب نفاری داشتند
بنابر آنکه کم بود از صحابه کسی که علی خون وی یا خویش وی و پدر
و برادر و اعمام و اخوال و قبیله و عشیره وی در دست آنحضرت
١٨٥ مقتول نشده باشد و نیز تصلب آنحضرت در دین و در اجرای اوامر
و نواهی الهی و عدم مداهنه وی در اقامت حدود و اقامه و تنفیذ
احکام الله معلوم همه بود و هیچکس منکر نیست که مداهنه و مساهله
درین امور مطبوع وی نبوده و جماعتی را که غرض دیگر بود لا اقل
این غرض موجب تهاون در اظهار حق و تغافل از آن میشد
و نیز وصیت و نص موجب آن بود که امامت و خلافت مخصوص
بر جماعتی محصور و عددی معدود باشد و اینمعنی موافق طبع مردم
نبود چه میخواستند امامت و خلافت متداول باشد میان الناس
مانند سلطنت تا هرکسی و هر سلسله مشغول تواند شد و علیه جمیع صحابه
و ریاست در طباع جمیع طوایف ناس سیما قبایل عرب مرکوزست
و عمده در تجویز جمیع امور مذکوره تجویز مخالفت رسولست بجهت
و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل سنتست و بنابرین

چه استبعادی بیشتر در مخالفت نص چه منی مخالفت نص نیز بکلی از مخالفتهاست
که از هر یک واقع میشده و هرگاه از عمر که افضل ناس بعد
بعد از ابو بکر باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت وصایای نبی
در حیات رسول واقع تواند شد و هیچگونه استبعادی نیز نیست پس
از سایر ناس که دون مرتبه او باشند بمراتب کمتر اخفای خبری
چند که شنیده باشند و عدم اظهار آن بعد از وفات رسول
بامیل و رغبت افاضل ناس باخفای آن و احتمال اینکه مبنی
بر اجتهادی و کتمان مصلحتی بود چه استبعاد تواند داشت و حال انکه
اهل سنت در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایاتی که دلالت است
بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر و مذمت پیغمبر مر ایشان را بر انچه
احداث خواهند کرد بعد از وفات وی و گواهی دادن پیغمبر
بر ضلال ایشان از جمله در کتاب طرایف نقل کرده از کتاب جمع
بین الصحیحین فی الحدیث الثامن والعشرین من المتفق علیه از سهل
ابن سعد که گفت شنیدم از رسول الله صلعم که میگفت من پیش از شما
وارد خواهم شد بر حوض و آن حوضیست که هر که بر وی وارد شود
از ان بیاشامد و هر که از ان بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد
از من وارد خواهند شد بر من اقوامی که من ایشان را شناسم و ایشان
مرا شناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی پس ایشان را منع کنند از من
پس من گویم که ایشان از منند فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک
یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو چها کرده اند فاقول سحقا سحقا
لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری باد از من کسی را که تبدیل و تغییر
گفته من کرده بعد از من و ایضا فی الجمع بین الصحیحین فی الحدیث
الستین من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال قال النبی صلعم

قال

قال الا و انه سیجاء برجال من امتی فیؤخذ بهم ذات الشمال فاقول
یا رب اصحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال
العبد الصالح و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم
قال فیقال لی انهم لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم
یعنی زود باشد که آورده شوند نزد من مردانی از امت من پس
ایشان را بگیرند و بجانب اصحاب شمال برند پس من گویم یا رب ایشان
اصحاب منند پس قایلی گوید که تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از
تو پس من گویم همچنانکه عبد صالح عیسی ع گفت یعنی آیه را که در قرآن
حکایت از عیسی کرده شده خوانم و مضمون ان آیه با آیات
قبل انست که چون در روز قیامت خدای تعالی بعیسی ع گوید که آیا تو
گفته بودی مر قوم خود را که ترا و مادر ترا اله اخذ کنند و بخدایی
۱۸۶ پرستش نمایند عیسی ع گوید بار خدایا اگر چون گفته باشم چیزی که
حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام با ایشان مگر انچه تو فرموده بودی
و آن عبادت پروردگار من و ایشانست و من شاهد بودم بر ایشان
مادامی که بودم در میان ایشان و چون تو فوت من کردی تو رقیب
و ناظر بودی بر ایشان و تو بر همه چیز شاهدی اگر عذاب کنی
ایشانرا همانا بندگان تواند کسی را نمی شوانند بود و اگر
عفو کنی از ایشان پس تو غالبی و دانا بمصالح پس حضرت پیغمبر ص
که من چون آیه مذکوره خوانم قایلی گوید که همیشه ایشان بعد از تو
برگشتند بعقب خود از ان زمان که تو از ایشان مفارقت
کردی و ایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی و الثلثین
بعد المایة من المتفق علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی ص
قال لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم و دفعوا

الی انقلبوا اعقابهم وبنا خطا قولش ای رب اصحابی فیقال لی انک لاتدری
ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد بر من در کنار حوض مردمانی که
صحبت مرا دریافته باشند تا آنکه چون ببینم ایشان را و خواهند که
بیایند بالا نزد من دور برده شوند از نزد من پس من خواهم گفت
یا رب هذا ایا ایشان اصحاب منند ایشان اصحاب منند پس من در جواب
گفته شود که تو نمیدانی که ایشان چه کردند بعد از تو و نیز احادیث
بسیار در کتاب مذکور از ابو هریره و از عایشه و از اسما
بنت ابو بکر و از سعید بن مسیب و از عبد الله بن مسعود و از
حذیفة بن الیمان وغیرهم از هر یک بطرق کثیره نقل کرده که مضمون
همه نزدیک است بآنچه مذکور شد و حاجت بتطویل نیست و ظاهر است
بر عارف فطن که ارتداد منسوب بصحابه بعد از پیغمبر و تبدیل
و تغییر و احداث ما احدثوا نتوانند بود مگر آنچه با علی عم و فاطمه
و با سایر اهل البیت صلوات الله علیهم بواسطه یا بی‌واسطه
کردند از غصب حقوق ایشان و منع ایشان از مراتب و مقاماتی
که حق سبحانه برای ایشان تعیین کرده بود و پیغمبر صلعم خبر آن
داده و بالجمله پس هر گاه رسول خبر از ارتداد ایشان داده بخبر
و بصحت رسیده و در کتب خود و صحاح احادیث خود نقل کنند
و استبعاد نماید از پنهان داشتن خبری چند که شنیده باشند
و بنا بر اجتهاد و مصلحتی که شما تجویز میکنند اظهار آن نکرده یا انکار
هم کرده چه استبعاد باید کرد و اما آنکه همه اصحاب کتمان کردند
و هیچکس اظهار آن نکرده خلاف و حقیقت بلکه هر کس از صحابه که
اعتنایی بدنیا نداشت و غرضی در خاطرش نبود اظهار کرد
و فایده مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابو بکر منعقد شد

وتکلیف

۱۸۷

وتکلیف بیعت بعلی عم کردند و علی امتناع نمود و با ایشان محاجه
کرد بآنچه شمه از آن مذکور شد و گفت زیاده بر آنچه مذکور شد که یا معشر
المهاجرین والانصار الله الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری
ولا تخرجوا سلطان محمد من داره و قعر بیته الی دورکم وقعر بیوتکم
و تدفعوا اهله عن حقه و مقامه فی الناس فوالله معاشر الجمع ان الله
قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا
الامر منکم ما کان القاری لکتاب الله والفقیه فی دین الله المضطلع
بامر الرعیة والله انه لفینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من
الحق بعدا وتفسدوا قدیمکم بشر من حدیثکم یعنی حذر کنید از خدا تعالی
و فراموش نکنید عهد پیغمبر خود را در باره من و سلطنت محمد صلعم را
بیرون مبرید از سرای و از میان خانه وی بسوی سراهای خود
و میان خانهای خود و دفع نکنید اهل و سزاوار حق را از حق و مقامی
که او راست در میان مردم بدرستی که خدا تعالی حکم کرده و نبی او
اعلام نموده و شما همه میدانید که ما اهل البیت احق و اولی ایم
باین امر از شما مادام که قاری کتاب الله و فقیه در دین الله
و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان ما اهل البیت هست
و همه میدانید که چنین کسی در میان ما هست نه در میان شما پس
پیروی هوای خود نکنید که هر آینه دوری از حق می افزاید و
فاسد میکنند علمای قدیم خود را بدیهای جدید خود و چون حضرت
این کلام مذکور ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار
همه گفتند یا ابا الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابو بکر
از تو میشنیدیم و میدانستیم که ترا رغبت بخلافت هست هر اینه
همه با تو بیعت میکردیم و دو کس در باره تو مخالفت نمی ورزیدیم

حضرت فرمود که من حضرت رسول را تجهیز نکرده و دفن ننموده می آیم
و با شما منازعه در خلافت چکردم والله که من نمی‌ترسیدم که کسی
با ما اهل بیت منازعه کند در خلافت و گمان نداشتم که حضرت
رسول روز غدیر حجت برای کسی گذاشته باشد و قایلی را راه سخنی
تواند بود پس گواهی طلبید مردم را در قضیه غدیر زید بن ارقم
روایت کرد که دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران
بدر بودند گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم و ندادم و کتمان
نمودم از آنست که حق تعالی بصر مرا از من گرفت و نابینا شدم
و در آن روز آوازها بلند کردند و گفتگو بسیار شد تا عمر ترسید
که مردم گوش بسخن علی کنند و اراده وی منفسخ شود پس گفت
یا ابا الحسن خدای تعالی مقلب القلوب است دل ترا بسوی ما خواهد گردانید
و گمان ندارم که تو مخالفت جماعت روا داشته باشی و مردم
منصرف شدند و ابان بن تغلب روایت کرده گفت پرسیدم
از ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السلم که آیا هیچکس از اصحاب
رسول الله صلعم بر فعل ابوبکر و نشستن او بجای رسول الله انکار
نکرد و سخنی نگفت آنحضرت فرمود بلی دوازده کس از مهاجرین
و انصار شش کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از
بنی امیه بود و سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد و
عمار و بریده اسلمی و شش کس از انصار ابو الهیثم بن التیهان
و سهل و عثمان بن حنیف و خزیمه بن ثابت ذو الشهادتین
و ابی بن کعب و ابو ایوب انصاری چون ابوبکر بر منبر رفت
با هم مشورت نمودند که بروند و او را از منبر رسول فرود آرند
بعد از گفتگو قرار دادند بخدمت امیر رفته رخصت آنحضرت

اقدام برین امر نمایند پس بخدمت آنحضرت رفته گفتند یا امیر المؤمنین
ترکت حقا انت احق به و اولی منه لانا سمعنا رسول الله صلعم یقول
علی مع الحق والحق مع علی یمیل مع الحق کیف مال و ما اراده داریم
که برویم و ابوبکر را از منبر رسول فرود آریم آمده ایم تا با تو
مشورت نموده رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود والله که اگر
شما این کار کنید و یقین است که از عهده این کار بیرون نمی‌توانید
آمد پس چنانست که با شمشیرها کشیده بحرب من آمده باشید اگر شما
این کار کنید ایشان هر آینه بر سر من خواهند آمد که بیعت کن و اگر نه
ترا میکشیم و آن وقت بر من لازم خواهد شد که ایشان را بحرب از
خود دفع کنم و پیغمبر بمن گفته که امت من بعد از من با تو غدر خواهند
کرد و عهد مرا درباره تو خلاف خواهند نمود و تو با من بمنزله
١٨٨ هرونی از موسی و امت بعد از من بمنزله امت موسی اند بعد
از موسی که بعضی تابع هرون شدند و دیگران تابع سامری
من گفتم یا رسول الله صلعم چه فرمایی که من در آن روز چه کنم و بچه عمل
نمایم فرمود اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان و الا دست از
ایشان باز دار و احقن دمک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود
لیکن بروید و ابوبکر را خبردار گردانید و با وی سخن بیاورید
تا حجت بر او تمامتر شود پس ایشان بمسجد آمده هر یک علیحده
بسخن در آمده با ابوبکر گفتگوی بسیار نمودند نقلست که جماعت
مذکوره در وقت وفات حضرت رسول غایب بودند چون
حاضر شدند ابوبکر خلیفه شده بود و اینجماعت از اعیان صحابه و
اعلام مسجد نبی صلعم بودند و بالجمله بمسجد حاضر شده اول خالد بن سعید
برخواست و گفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی که پیغمبر روز بنی قریظه

در حالتی که خدا ایتعالی ویرا فتح داده بود و علاء جماعتی از صنادید
رجال و ذوی شوکتان ایشان کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین
والانصار انی اوصیکم بوصیة فاحفظوها و مودعکم امرا فاحفظوه
الا ان علی بن ابی طالب امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی
ربی الا و انکم ان لم تحفظوا فیه وصیتی و توازروه و تنصروه اختلفتم
فی احکامکم واضطرب علیکم امر دینکم و ولی علیکم شرارکم الا ان اهل بیتی
هم الوارثون لامری والعاملون بامر امتی من بعدی اللهم من اطاعهم
من امتی و حفظ فیهم وصیتی فاحشرهم فی زمرتی واجعل لهم نصیبا
من مرافقتی یدرکون به نور الآخرة اللهم و من اساء خلافتی فی اهل
بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها کعرض السماء والارض چون خالد
این سخن بگفت عمر برخواست و گفت اسکت یا خالد فلست من
اهل المشورة و لا من یقتدی برایه خالد گفت اسکت انت یا بن
الخطاب که تو بزبان غیر خود سخن میگویی و بارکان خود اعتماد
داری و الله که قریش میدانند که تو لئیم‌ترین قومی حسبا و ادناها
منصبا و اخسها قدرا و اخملهم ذکرا و اقلهم غنی عن الله و رسوله
و انک لجبان فی الحروب بخیل بالمال لئیم فی العنصر ترا در
قریش فخر نیست و نه در حروب نامی و ذکری انک فی هذا
الامر بمنزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی
بریء منک انی اخاف الله رب العالمین فکان عاقبتهما انهما
فی النار خالدین فیها و ذلک جزاء الظالمین پس عمر آزرده شد
و خالد نشست آنگاه سلمان برخواست و بزبان فارسی گفت
کردید و نکردید و بعربی گفت یا ابا بکر الی من تسند امرک
اذا نزل بک ما لا تعرفه و الی من تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه

وما عذرک فی تقدم من هو اعلم منک و اقرب الی رسول الله و اعلم
بتاویل کتاب الله و سنة نبیه و من قدمه النبی فی حیوته و اوصیکم
به عند وفاته پس شما سخن پیغمبر پس پشت افکندید و وصیت او را
فراموش کردید و خلف وعده و نقض عهد او نمودید و عقدی که بسته
او را بشکستید چه او شما را تحت حکم و فرمان و بزیر رایت
اسامة بن زید بسته بود حذرا من مثل ما اتیتموه و تنبیها للامة
علی عظیم ما اجترمتموه من مخالفة امره فعن قلیل یصفو لک الامر
و قد اثقلک الوزر و نقلت الی قبرک و حملت معک ما کسبت
یداک پس اگر زود رجوع بحق برگردی و تلافی کرده نمایی و توبه کنی
از گناه عظیم خود هر آینه نجات تو نزدیکتر خواهد بود
در روزی که تنها در حفرهٔ تنگ و تاریک خوابیده باشی و
اعوان و یاری دهندگان تو ترا واگذاشته باشند فقد
سمعت کما سمعنا و رایت کما راینا و ترا منع نکرد دیده و
شنیده تو از این امری که متشبث بآن شدی که هیچ عذری
در تقلد آن نخواهد بود و دین و مسلمین را نیز از خلافت
تو نصیبی نشانده بود فقد اعذر من انذر و لا تکن کمن ادبر
و استکبر پس ابوذر برخواست و سخنان نزدیک باین گفت
و همچنین یک یک برخواستند و تبلیغ حجت میکردند و مضمون همه
نزدیک بهم است اگر در نقل همه آنها خوض رود تطویل میکشد
و در آخر همه ابو ایوب انصاری برخواست پس از حمد و ثنا
و صلوات بر رسول و آل وی گفت یا معاشر المهاجرین و
الانصار اما سمعتم قول الله عز و جل ان الذین یاکلون اموال

الیتامی ظلما انما یأکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا و قال تعالی
انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها آیا میخواهید ایتامی
نیز دیگر از ایتام رسول الله که پدر و جدشان وفات کرده‌اند امروز
شما غصب حق ایشان نمودید این بگفت و گریه بر او
زور آورد و دیگر نتوانست سخن گفت و ابو بکر شرمنده و ملزم
بر منبر بود که عمر گفت یا لکع اذا کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک
هذا المقام یعنی ای لئیم هرگاه تو قادر بر اقامت حجت نیستی
چرا قبول خلافت کردی پس دست او را گرفته فرود آورد و باهم
بمنزل او رفتند و بالجمله انکار جماعت مذکوره خلافت ابو بکر را
و محاجه کردن با او نزد طایفه محقه ثابت است بنوعی که قابل تشکیک
نیست چون سایر متواترات و لکن الله یهدی من یشاء الی صراط
مستقیم **فصل چهارم** از باب سیم از مقاله سیم در ذکر بعضی
از نصوص جلیه که در کتب اهل سنت بطرق ایشان منقول شده
و تعداد نبذی از کتب و مصنفات ایشان که مشتملست
بر نصوص صریحه در خلافت علی ع و غرض از ذکر این نصوص با وجود
غنای اثبات آن بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه آنست که معلوم
شود بر صاحب فطنت که انکار اهل سنت مر نص جلی را محض
عناد است و ظاهر گردد که آنچه علمای اهل سنت مثل فخر رازی
و شارح مقاصد و غیر آن گفته‌اند که چیزی از این نصوص نزد ما
نیست کذب محض است و نیز ظاهر شود که آنچه فخر رازی سوگند
یاد کرده که نصوصی که شیعه مدعی آنند اثری از آنها در دل ما نگذرده مبنی
بر حسادت و عناد است از آنجمله احمد حنبل که یکی از ائمه اربعه
اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از زاذان بن سلمان که گفت
شنیدم

شنیدم از رسول صه که میگفت کنت انا و علی نورا بین یدی الله تعالی
قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم
ذلک النور جزئین فجزء انا و جزء علی و در کتاب فردوس ابن
شیرویه دیلمی و کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی همین حدیث
با زیادتی مذکور است که مقصود از ذکر آنست و هی انه قال
فلما خلق الله آدم رکب ذلک النور فی صلبه فلم یزل شیئا واحدا
حتی افترقنا فی صلب عبد المطلب ففی النبوة و فی علی الخلافة
مضمون مجموع آنست که من و علی نوری بودیم نزد خدای تعالی پیش
از آنکه آفریده شود آدم بچهارده هزار سال بعد از آنکه آدم
آفرید آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب واحدی
از انبیا بود و در صلب عبد المطلب جدا شدیم من و علی پس
۱۹۰ در جهت نبوت و در علی جهت خلافت و از آنجمله ثعلبی در تفسیر
خود آورده که چون آیه و انذر عشیرتک الاقربین نازل
شد حضرت صه بنی عبد المطلب را که در آن زمان چهل نفر بودند
جمع نموده ضیافت کرد و روز دیگر نیز طلبیده ضیافت نمود
و آنگاه دعوتشان باسلام کرد و گفت من نذیرم از جانب
خدای تعالی بسوی شما و آورده‌ام بجهت شما چیزی که هیچکس
نیاورده و آن دنیا و آخرتست که اگر اطاعت من کنید
دنیای شما بکام و آخرت شما بانجام خواهد شد فاسمعوا و اطیعوا
تهتدوا و آنگاه گفت کیست در میان شما که قبول کند برادری و
وزیری من و وصایت و وراثت من و وصی و خلیفه من بعد از من باشد
پس قوم ساکت شدند و علی گفت انا تا سه نوبت بعد عرض
اعاده این کلام نمود و در هر نوبت قوم ساکت میشدند

وعلی میگفت انا پس پیغمبر صلعم بعلی گفت انت یعنی تو بی برادر و وزیر
و ولی و وارث و وصی و خلیفهٔ منی پس قوم برخواستند و با بوطالب
میگفتند که برو و اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر کرد
و نیز احمد حنبل در مسند خود این معنی را بدو طریق نقل کرده
و فقیه ابن مغازلی نیز در کتاب خود آورده و از انجمله در مسند
احمد حنبل آمده که سلمان گفت یا رسول الله من وصیک حضرت
فرمود یا سلمان من کان وصی اخی موسی سلمان گفت یوشع بن
نون پس حضرت گفت فان وصیی و وارثی و من یقضی دینی و
ینجز موعدی علی بن ابی طالب و از انجمله در کتاب مناقب
ابن مغازلی شافعی آمده در تفسیر والنجم اذا هوی از ابن عباس
که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم
که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب در منزل
هر کس افتاده پس هو الوصی من بعدی پس جوانان برخواستند
و نظر کردند دیدند که در منزل علی بن ابی طالب بود پس قایلی
گفت یا رسول الله تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله تعالی
والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی الی قوله و هو بالافق
الاعلی و از انجمله ابن مغازلی در کتاب مناقب آورده از
ابو ذر غفاری رض که گفت قال رسول الله صلعم من ناصب علیا
علی الخلافة بعدی فهو کافر و قد حارب الله و رسوله و من شک
فی علی فهو کافر و از انجمله ابو بکر احمد بن موسی بن مردویه که از
مخالفین اهل البیت است در کتاب مناقب آورده باسناده
الی عبد الله بن الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله صلعم
فقلنا من احب اصحابک الیک محبوبترین اصحاب نزد تو کیست

کرا

کرا اگر امری حادث شود و واقعه رو دهد ما با او باشیم و تمام گفت او
نگفتیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما و از انجمله ابن مردویه در
کتاب مذکور آورده از ام سلمه رض و کانت الطف نسایه
و اشدهن له حبا گفت مولایی داشتم که الله من بود و تربیت
من کرده و حق بسیار بر من داشت و او دشمن علی ع بود و کان
لا یصلی صلوة الا سب علیا و شتمه من با او گفتم ای پدر چه چیز ترا
بر سب علی و عداوت او میدارد گفت از آنکه قتل عثمان
و شرکت نموده من با او گفتم بدرستی که اگر نه آن بود که تو مولی
و مربی منی و نزد من عزیز که پدری هر آینه ترا از سری و رازی
که پیغمبر صلعم بمن سپرده خبردار نمیکردم و لکن اجلس حتی احدثک
عن علی و ما رایته یعنی بنشین تا با تو حدیثی از آنچه دیده ام
در باره علی نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول صلعم آمد بحجره
من با علی ع دست بدست هم و انگشتان در انگشتان یکدیگر مشبک
کرده و دست دیگر بر دوش وی گذاشته و بمن گفت یا ام سلمه
لحظهٔ از حجره بیرون رو و خانه را بجهت ما خلوت کن پس من
بیرون رفتم و ایشان داخل شدند و پیش هم نشسته با هم راز
گفتن آغاز نمودند و من آواز ایشان میشنیدم و سخن نمیفهمیدم
و ایشان با یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک که نهار بنیمه رسید
پس من بدر حجره رفته گفتم السلام علیکم حضرت گفت داخل
مشو بجائی که بودی باز گرد و من باز گشته آنقدر هم صبر
کردم که عمود ظهر قایم شد و ایشان همان مناجات میکردند
بار دیگر بدر حجره آمده گفتم السلام علیکم رسول صلعم همان
کلام سابق اعاده نموده بر گشتم و لحظهٔ دیگر مکث نموده

باخود گفتم زالت الشمس والآن تخرج الی الصلوة فیذهب بوحی
وآن روز تا پیشین چندان بمن دراز نمود که هرگز روزی از آن
درازتر ندیده ام پس پیش رفتم و گفتم السلام علیکم حضرت
گفت نعم داخل شو من داخل شدم و علی دست خود بر زانوی
حضرت نهاده بود و دهن نزدیک گوش مبارک او داشت
و حضرت نیز دهن مبارک نزدیک بگوش علی داشت و باهم
راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی روی خود بطرف دیگر
کرده برخواست و بیرون رفت آنگاه حضرت مرا بر دامن مبارک
خود نشانده با من لطف و مهربانی بسیار آغاز نمود و گفت
یا ام سلمه لا تلومینی فان جبرئیل اتانی من الله بما هو کائن بعدی
وامرنی ان اوصی به علیا من بعدی و گفت من جبرئیل و من
علی جبرئیل عن یمینی و علی عن شمالی و فرمود مرا جبرئیل که بگویم
بعلی الجه واقع خواهد شد بعد از من تا روز قیامت پس معذور
دار مرا و ملامت من مکن که خدای تعالی برگزیده است از هر امتی
پیغمبری و برای هر پیغمبری وصیی و من پیغمبر این امتم و علی وصی
منست در عترت و اهل بیتی و امتی من بعدی پس من بمولای خود
گفتم که اینست الجه من خود شنیده که دم از علی دیگر تو داشت
ای پدر من خواهی دشنامش ده و خواهی واگذارش پس از کرده
خود پشیمان شده شبها و روزها مناجات میکرد و میگفت اللهم
اغفر لی و ما جلت منی امر علی بدرستی که من بعد از این دوستم
دوست علی را و دشمنم دشمن علی را و از الجمله احمد بن حنبل در مسند
خود آورده عن عبد الله بن بریده عن ابیه که رسول دو لشکر
فرستاد یکی بسرداری علی و دیگری بسرکردگی خالد بن الولید

وفرمود

وفرمود که اگر هر دو لشکر باهم ملاقات کنند امیر هر دو جند علی باشد و الا هر کدام
بر جند خود امیر باشند و هر دو لشکر باهم ملاقات کرده و متفق شده رفتیم
بر سر بنی زبید قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و ذراری اسیر
نمودیم و از جمله ذراری علی زنی از برای خود برگزید و خالد جهت بریده
مکتوب نزد رسول الله صلعم نوشته بمن داد و چون مکتوب آوردم و بر
آنحضرت خواندم دیدم که غضب بر روی مبارک حضرت ظاهر گشت
من ترسیده گفتم یا رسول الله هذا مکان العائذ بک تو مرا با مردی
فرستادی و باطاعت او امر کردی و من تبلیغ رسالت او بیش
نکردم فقال رسول الله صلعم لا تقع فی علی فانه منی وانا منه و هو ولیکم
بعدی و ابن مردویه در کتاب مناقب این روایت را بچند طریق
آورده و در یک طریق زیاده دارد که بریده گفت یا رسول الله
استغفر لی فقال النبی صلعم حتی یاتی علی پس چون علی آمد بریده درخواست
کرد که جهت وی استغفار نماید پیغمبر بعلی گفت ان استغفر له استغفر له
پس هر دو بجهت وی استغفار نمودند و زیاده دیگر نیز در حدیث
مذکور روایت شده است و هی ان بریده امتنع من مبایعة ابا بکر
بعد وفاة النبی صلعم و تبع علیا لاجل ما کان سمعه من نص النبی صلعم
بالولایة بعده و از الجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب
۱۹۳ آورده از عبد الله بن مسعود که گفت قال رسول الله صلعم انا دعوة
ابراهیم پس ما گفتیم یا رسول الله تو چگونه دعوت ابراهیمی گفت
هذا انتقلت با براهیم وحی کرد که انی جاعلک اماما ابراهیم را از خوشی
رفتی داده گفت یا رب کدام عهد است که تو وفا بآن نخواهی
کرد حق سبحانه فرمود که به ظالم نمیرسد از ذریه تو عطای عهد نکنم
ابراهیم گفت یا رب ظالم از ذریه من چه کس است حق تعالی فرمود

هر که سجدهٔ بت کند و پرستش صنم نماید ابراهیم گفت اجنبنی و بنی
ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس پس رسول الله صلعم
فرمود که دعوت ابراهیم منتهی شد بسوی من و بسوی علی چه هر یک
از ما هرگز سجدهٔ صنم نکرده ایم فاتخذنی نبیا و اتخذ علیا وصیا
و از انجمله ثعلبی در تفسیر آیهٔ انما انت منذر و لکل قوم هاد از ابن
عباس روایت کرده که گفت چون این آیه نازل شد حضرت دست
بسینهٔ مبارک خود گذاشت و گفت انا المنذر و بدست دیگر اشاره
بدوش علی کرد و گفت و انت الهادی یا علی بک یهتدی المهتدون
من بعدی و از انجمله حافظ محمد بن مؤمن الشیرازی که از علمای
معتبرین اهل سنت روایت کرده از انس بن مالک که گفت
پرسیدیم از رسول صلعم از تفسیر قوله تعالی و ربک یخلق ما یشاء و یختار
ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه از طین آفرید آدم را چنانکه خواست
شاء و مرا و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید بر جمیع خلق و گردانید
مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث و روایات در طرق اهل
سنت بسیار است مصرح در خلافت و امامت و وصیت علی ع
که این کتاب تاب نقل بعضی از آن ندارد و صاحب کتاب طرائف
گفته که من دیدم کتابی بزرگ از تصانیف احمد حنبل در مناقب
اهل البیت فیه احادیث جلیلة قد صرح فیها بالنص علی علی بن ابی
طالب بالخلافة علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف
و هی حجة علیهم و گفته که در خزانهٔ مشهد امیر المؤمنین ع این کتاب
موجود است و من اراد الوقوف علیها فلیطلبها من خزانته و نیز گفته که
در کتاب استیعاب ابو عمر النمری نصوص صریحه در خلافت علی ع
ایراد شده و کذلک کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره

شاهده

١٩٣

شاهده متواترا و بالتصریح بفضایل علی بن ابی طالب و بتحقیق النص علیه
و گفته که کتاب مناقب مذکور در سه مجلد نزد من موجود است و هی
تتضمن نصوصا صریحة علی علی بن ابی طالب و همچنین در کتاب ابی
محمد مؤمن الشیرازی که استخراج کرده از تفاسیر اثنی عشر که در
میان اهل سنت معتبر است و همچنین کتاب فایق اسعد بن عبد القاهر
الاصفهانی فانه تتضمن نصوصا صریحة علی علی بن ابی طالب بالخلافة
الی غیر ذلک من الکتب و نیز منصوص بودن علی ع بامامت و خلافت
و مظلومیت و مدفوعیت آنحضرت از مرتبه و منزلهٔ مستحقهٔ خود در
شهرت و شیوع بمرتبه بوده که علما روس الاشهاد در صدر سالف
و سایر ازمنه سالفه مجاهره و معالنه بآن میکرده اند و مخالف شده و
منافی نشده میشوده و در شهرت بمرتبه بوده که نسوان نزد دشمنان
محاجه بآن میکرده اند در کتاب ابوبکر بن مردویه مروی شده باسناده
الی داود بن ابی عوف که گفت بمن معویة بن ابی ثعلبه که میخواهی
که حدیث کنم برای تو حدیثی که کذب و تخلیط در وی نیست گفتم بلی
گفت بیمار شد ابوذر غفاری رضه و وصیت کرد بسوی علی ع یکی
با او گفت که اگر وصیت بسوی عمر میکردی برای تو بهتر بود ابوذر
گفت و الله حقا انه الربیع الذی یسکن الیه و لو قد فارقکم لقد انکرتم
الناس و انکرتم الارض یعنی بخدا که آنحضرت منزلهٔ است که سکون
و قرار شوان یافت مگر در وی و اگر او از میان شما برود هر آینه
که شما منکر خواهید شد و دشمن خواهید داشت مردم را و روی
زمین را راوی گوید پس من گفتم یا اباذر ما میدانیم که هر که از
صحابه محبوبتر بود نزد رسول الله محبوبتر خواهد بود نزد تو گفت
بلی گفتیم فایهم احب الیک کدام از صحابه محبوبتراند نزد تو گفت
هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی بن ابی طالب محبوبترین

اصحاب نزد رسول الله صلعم این کتاب شنیده بود و غلبه حق از دست او
گرفته و مرادش علی بن ابی طالب بوده ع و از جمله ابن عبد ربه از علمای
اهل سنت در کتاب عقد از اخبار و اخذات علی معویه یعنی زنان اکابر
قبایل عرب که وقت حکومت معویه نزد معویه حکم کردند و بدین او
می آمدند نقل کرده حدیث دارمیه را که معویه گفت یا وحید ایا دانی که
چرا بطلب تو فرستادم و ترا نزد خود آوردم دارمیه گفت لا یعلم
الغیب الا الله معویه گفت ترا طلبیدم که از تو سوال کنم که بسبب
چیست که تو علی را دوست و مرا دشمن میداری دارمیه گفت مرا
معاف دار ازین سوال معویه گفت معاف نمیدارم و البته می باید گفت
پس دارمیه شروع کرده در ذکر فضایل علی ع و عد فضایل بسیار نمود
و از جمله آنها گفت من علی را بنا برین دوست میدارم که رسول صلعم عقد
ولایت او کرد و واجب گردانید محبت و طاعت او را و دشمن
میدارم ترا که سفک الدماء وجورک فی القضاء و حکمک بالهوی و از جمله
در حدیث وفاده ام سنان در کتاب مذکور آنست که بابن [illegible] کرده علی
ابن ابی طالب را نزد معویه ایراد نموده و از جمله ابیات این دو
بیت است شعر قد کنت بعد محمد خلفا لنا : اوصی الیک بنا و کنت وفیا
والیوم لا خلف یؤمل بعده : هیهات نامل بعده انسیا : یعنی بودی تو
خلفی از محمد صلعم برای ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده
بودی بآن و امروز بعد از تو هیچ خلفی نیست که امیدوار بآن باشیم
و هیهات که بعد از تو هیچ آدمی امید داشته باشیم و غیر ازین نیز
از حکایات و اخذات نقل کرده و ابو الفرج اصفهانی در کتاب
اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته بود و عطایا
و صلات قریش میداد سید حمیری که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعه
منظومی بدست حاجب داد که بمهدی رساند و در آن رقعه تصحیح کرده بود

جد را

جد مرا ابا باشد از خمس است که عطا کنی و صله دهی بنی تیم و بنی عدی را
یعنی قبیله ابوبکر و عمر را که ایشان شکر نعمت حضرت نکردند و منع میراث
وی از دختر وی [illegible] نمودند و مخالفت وصیت وی نموده تقدیم بر وصی
و خلیفه وی جستند و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه
را خوانده بوزیر خود داد و فرمود که دیگر بایشان عطا ندهند و نیز جماعتی
از علمای اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مامون خلیفه عباسی علمای
زمان خود را از اهل سنت و جماعت برجمع نموده با ایشان بسط [illegible]
داد و انصاف در میان نهاد و با ایشان مناظره نمود در باب نص علی بن
ابی طالب ع بامامت و خلافت و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که
منقول شده بود در وی و اعتراف نمودند و انصاف دادند جمعی از علما که
نصوص منقول و بانکه علی بن ابی طالب منصوص است بامامت و خلافت و
۱۹۴ این خلیلی بود از حکایات بیگانگان و اما مناظرات آل ابی طالب و علمای
شیعتهم فی مجالس الملوک والوزراء و مقاماتهم فی النص من نبیهم علی
ابن ابی طالب ع بالخلافة فمتواتره تقصر اللسان عن تحریر تفصیله و بالجمله
غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره درین فصل آنست که
اگر کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین [illegible]
نظر کند و [illegible] ملاحظه نماید که چیست در [illegible]
نظر از نقل متواتره که ثابت است میان [illegible]
مخالفین اگر انکار تواتر [illegible]
صحیح احادیث ایشان موجود است متواتر اند [illegible]
منقول بطریق آحاد [illegible] مجموع [illegible] متواتر است [illegible]
علی بن ابی طالب است معلوم بطریق قطعی سیما با ضم سایر قراین [illegible]
منقول بطریق ایشان [illegible] انکار [illegible] نصوص مذکوره را متواتر [illegible]

روی عناد و عصبیت اعاذنا الله و جمیع خلص عباده من اللجاج و العناد بفضله و کرمه

فصل پنجم از باب سیم از مقاصد سیم در ذکر نصوص جلیه بامامت و خلافت
علی بن ابی طالب ع مراد از نص جلی آنست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج
بنوعی از استدلال و آن نصوص بسیار است اما از قرآن قول حق تعالی انما
ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة
و هم راکعون جمیع امت متفقند که این آیه کریمه در شان علی بن ابی طالب
نازل شده و هیچگونه شبهه درین نیست ابن بابویه در امالی نقل کرده
که عمر گفت که من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید آیه در شان من
نازل شود چنانکه در شان علی نازل شده بود نشد و از ابی عبد الله
جعفر بن محمد الصادق ع نقل شده که چون این آیه نازل شد جماعتی از صحابه
در مسجد رسول مجتمع شده گفتند ما با این آیه چکنیم اگر انکار کنیم و کافر شویم
باین آیه پس کافر بهمه قرآن باید شد و اگر ایمان باین آیه آریم و قبول کنیم
هر آینه ذلت و خواری بیند که ابن ابی طالب مسلط بر ما باشد پس قرار
باین دادند که ایمان آورند و تصدیق پیغمبر نمایند و اطاعت علی نکنند
در هر چه ایشانرا بآن امر نماید پس در شان ایشان این آیه نازل شد
که یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها یعنی ولایة علی و اکثرهم الکافرون بولایة
علی و صاحب کتاب نهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر
طبری نیز نقل کرده و جمهور مفسرین متفقند که آیه مذکوره در شان
علی ع نازل شده و در اکثر کتب علمای اهل سنت مذکور است و بلا شبهه
بحد تواتر رسیده و بیان دلالتش بر مطلوب آنست که انما از برای حصر است و معنی
آیه اینست که نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت
رکوع صدقه دهند پس هرگاه حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در
امور باشد چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب

حصر نیست و لفظ الذین اگرچه صیغه جمعست بلکه مخصوص باوصاف مذکوره
باعتبار دادن صدقه در حالت رکوع نیست و باتفاق کسی غیر علی متصف باین نیست
که علی متصرف در امور شما است چنانکه خدا و رسول در امور شما است پس متصرف
در امور بوجه استحقاق و در شرح مقاصد از این استدلال جواب گفته بمنع
آنکه ولی بمعنی اولی بتصرف بلکه بمعنی محب و ناصر مناسب آیه پیش است
و هو قوله تعالی لا تتخذوا الیهود و النصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض که نهی
از دوستی یهود و نصاری کرده و آن بمعنی نصرت و محبت است نه بمعنی
امامت و آیه بعده و هو قوله تعالی و من یتول الله و رسوله و الذین آمنوا فان
حزب الله هم الغالبون این نیز بمعنی محبت و نصرتست و غیر این نتواند بود
و پوشیده نماند که این جواب بغایت ضعیفست چه آیه منزله در شان علی ع
انما ولیکم الله است نه آیه پیش و پس پس تناسب میان آیات چه ضرورت
تواند بود و نیز جواب گفته باحتمال اینکه و هم راکعون حال نباشد بلکه معطوف
باشد و مراد وصفی دیگر باشد برای مؤمنین که در نماز رکوع میکنند و نماز ایشان
مانند نماز یهود بدون رکوع نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی وقوف
بر اسلوب کلام داشته باشد پوشیده نیست و مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین
بیان دلالتش آنست که حق تعالی امر کرده بودن با صادقین و مراد از صادقین
معصومین است چه مراد از صادق کسی تواند بود که معلوم باشد صدق او در جمیع
اقوال و علم بصدق در جمیع اقوال ثابت نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی
بالاجماع ثابت نه و معلوم نیست پس مراد از صادقین غیر علی نتواند بود و اگر مراد
غیر علی باشد لازم آید عدم تحقق با صدق صادقین و لازم آید امر بکون
با غیر متحقق الوجود و آن قبیح و ممتنعست و مانند قوله تعالی اطیعوا الله
و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم بیان دلالتش آنست که مراد از
اولو الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیحست نزد عقلا

بمجتمعانی آیه که بعد از حسب وجه معصوم در حیات است والا لازم آید امر باطل است
غیر متحقق الوجود و صحت از غیر علی با اتفاق منتفیست پس مراد از اولی الامر غیر
کر شاعر ... از سنت متواتره متفق علیهما دو حدیث که متواتر است در
بیان جمیع فرق امت محمدیه اول حدیث غدیر و آن حدیث بطرق مختلف
و مواقف افزون از حد احصا منقول شده و نزد علمای شیعه از نصوص
جلیه متواتره است بنا بر آنکه منقول در طرق شیعه متضمن تصریح بخلافت علی است
و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری بهشتاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده
بصد و پنج طریق و بعضی گفته اند بصد و پنجاه و در مسند احمد حنبل بطرق کثیره
و در کتاب ابن مردویه و در کتاب ابن عبد ربه بطرق متعدده و در صحیح
مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابو داود سجستانی و در صحیح ترمذی و در
جمع بین الصحیحین و در جمع بین الصحاح است و در کتاب مناقب ابن مغازلی
شافعی بدوازده طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح
عن رسول الله وقد روی حدیث غدیر خم مائة نفس منهم العشرة وهو حدیث
ثابت و در کتاب نهج الایمان بعد از ذکر طرق و کتب مذکوره گفته که آنچه
ایراد کرده ام از حدیث یوم غدیر قلیلیست از کثیر و دلالت قلیل بر کثیر
چون دلالت جرعه است بر بحر غزیر چه هر فرقه درین باب روایت کرده اند
بطرق مختلفه از مکان متباعده که ممکن نیست حصر و عد آن و مروی شده که روز
غدیر برای علی بن ابیطالب هفت هزار شاهد است و بعضی گفته اند که هشتاد
و شش هزار شاهد است و این اشاره بآنست که صحابه در آن روز باین
عدد بوده اند و امری که در حضور اینچنین جمع کثیر و در چنین محفل عظیم
بظهور رسد چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر این خبر چنانکه در شرح مقاصد
و غیر آن از کتب متکلمین اهل سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع اکثر یا بر
مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله منه و لا محاله قدح در صحت

طرق و بعض بعد بیست و نه طرق صحیح

این حدیث از متواتر قدح در صحت وجه دلالت نباشد و قادح با مضایقه دلالت اقل نقل
قدح در صحت و قدح حجة الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة الوداع کرده البته
نقل حدیث مذکور کرده و عدم نقل بعضی از محدثین اهل سنت مانند بخاری و
مسلم چنانکه در شرح مقاصد آورده قادح صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه
دلیل عصبیت و عناد تواند بود کما لا یخفی و نسبت عدم نقل به مسلم فی غایة الخبط
در کتاب نهج الایمان که یکی از تصانیف از اعاظم علمای شیعه است مذکور است
کما اشرنا الیه و نشان داده که در صحیح مسلم در جزو رابع بعد از دوازده ورق
ذکر کرده حدیث یوم غدیر و خلاصت و قدر مشترک جمیع منقولات بجمیع طرق
مختلفه آنست که پیغمبر در عود از حجة الوداع چون بموضع غدیر خم رسید در
روزی که بغایت گرم بود حتی ان الرجل بعضی ردا را زیر قدم میکشید امر
و اکثر مسلمانان که در آن سفر همراه بودند حضرت فرمود تا منادی کردند که همه
حاضر شوند و امر نمود تا از جهازهای شتر شبیه منبری ساختند بر بالای آن
۱۹۶ بر آمد و بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجماعت حاضرین کرد
و گفت یا معاشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان
آیا نیستم من اولی بشما و متصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند
اللهم بلی یا رسول الله پس گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه
و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای اویم
علی مولای اوست خدایا دوست دار دوست علی را و دشمن دار
دشمن علی را و یاری ده یاری دهنده علی را و فرو گذار فرو گذارنده علی را
بیان دلالتش بر مطلوب آنست که لفظ مولی بده معنی آمده معتق و معتق و ضامن
جریره و حلیف و جار و مالک الرق و ابن عم و ناصر و سید مطاع و اولی اما
دلیل بر آنکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی و ماویکم النار هی مولیکم ای اولی
بکم چنانچه تصریح کرده اند باین ابو عبیده و ابن قتیبه که از اعاظم علمای

لغت و عرب اند و نیز در حدیث و در اشعار بلغای عرب مانند لبید و اخطل
بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی بحدی که انکار نتوان کرد و مراد درین
حدیث معنی اخیر است اعنی اولی بدلیل صدر این حدیث اعنی قوله الست
اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی مولاه بر آنکه بر هر که
اونه وقوف باسالیب کلام عرب حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در
چنین کلامی از مولی نتواند بود مگر اولی و نیز هیچ معنی دیگر غیر از تاسع
و عاشر لایق انضمام نیست اما ستة سابقه بنا بر عدم مناسبت و اما معنی
سابع بنا بر ظهور و عدم حاجت بذکر و اما ثامن بنا بر عدم تخصیص بعلی
لقوله تعالی والمؤمنین والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض و انتفی عاشریت
مر علی و غیر علی را پس تخصیص علی بذکر و جمع نمودن جمیع مردم در روز
بآن گرمی و در اثنای چنان سفری در چنین موضعی بجهة استماع این حدیث
که مضمونش ثابت است بمقتضای آیه کریمه برای جمیع مؤمنان وجهی نخواهد
داشت و معنی تاسع نیز چون معنی عاشر مفید مطلوب است بلکه چنانکه صاحب
کتاب نهج الایمان گفته معنی حقیقی مولی نیست مگر اولی و معانی دیگر نیست
مگر افراد معنی اولی و در هر معنی دیگر که اطلاق شده بنا بر آن شده که معنی
اولویت در او موجود است چه ابن عم اولی است بامور ابن عم از اجانب
و جار اولویت بملاصقت و شفعه از اباعد و حلیف اولویت بعهد و نصرت
حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولویت بخدمت و نصرت معتق و معتق
اولویت بمیراث معتق و مالک الرق اولویت بتدبیر بنده خود و ناصر
هر کس بسبب نصرت اولویت بآنکس و ضامن جریره اولویت بسبب
ضمان بآنچه لازم شود معتق او را و سید مطاع اولویت بطاعت از غیر
پس اگر معنی دیگر در انضمام مناسب میبود چون معنی وسط نیز محتمل عدول
بآن متعین میشد بنا بر آنکه حمل لفظ بر حقیقه و مجاز اولیت از حمل لفظ

بر اشتراک چنانکه در علم اصول مبین شده فکیف که معنی دیگر مناسب نیست
و از اوضح دلیل بر آنکه مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف
و اصحاب فهم نکرده اند از لفظ مولی مگر امامت و خلافت و مزیت و فضیلة
علی را بر سایر صحابه آنست که نقل کرده ابن مردویه از ابو سعید خدری
که در روز غدیر بعد از خطبه و ایراد حدیث مذکور حسان بن ثابت که
شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله ائذن لی اقول ابیاتا قال قل علی
برکة الله یعنی آیا اذن میدهی که بیتی چند درین باب نظم کنم حضرت اذن
داد فقال حسان بن ثابت یا معشر قریش سمعوا شهادة رسول الله صلعم پس
شروع بخواندن ابیات کرده و از جمله ابیات این بیت است ∴ فقال له قم یا علی
فانني ∴ رضیتك من بعدی اماما و هادیا ∴ یعنی برخیز یا علی که من رضا دادم که تو امام
و هادی باشی و نیز ثعلبی و غیر آن از مفسرین در نزول آیه سأل سائل بعذاب
۱۹۷ واقع نقل کرده اند و ارباب تواریخ ایراد نموده و در نهایت مشهور است
که حارث بن نعمان فهری چون خبر یوم الغدیر باو رسید بر ناقه خود سوار شده
آمد نزد رسول الله صلعم و داخل شد بمجلس رسول در وقتی که مجلس مملو از صحابه
بود و گفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا و نبوت خود دعوت کردی و ما قبول کردیم
و بنماز و صیام امر فرمودی قبول نمودیم و بهمین راضی نشدی تا آنکه بازوی
پسر عم خود گرفته بر ما تفضیل دادی آیا از پیش خود کرده یا از نزد خدا حضرت
فرمود که بفرمان خدا کردم پس حارث برگشت و گفت خدایا اگر محمد راست گوید
تو بر ما سنگ بباران و هنوز براحله خود نرسیده بود که سنگی بر سر او آمده
هلاک شد و بعد از آن آیه مذکوره نازل شد پس هر گاه مراد از مولی در حدیث
مذکور اولی بتصرف بود معنی چنین شود که هر که من از او اولی باویم علی اولی باوست و ظاهر است
که نبی اولیت بجمیع امت پس علی اولی بتصرف بجمیع امت و مراد از امامت نیست
مگر اولویت بامور جمیع مسلمین پس حدیث مذکور نص صریح بامامت علی بن ابیطالب

داین دلیل باین تقریر که کردیم بغایت واضح است بحمد الله تعالی و شارح مقاصد
در جواب ازین دلیل زیاده بر آنچه اشاره بان کردیم از منع تواتر و قدح
در صحت خبر و عدم نقل بعضی از محدثین گفته اگر ناقلین این خبر نقل کرده اند
مقدمه صدر حدیث را که دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی اولی و بر تقدیر
صحت خبر موخر یعنی قوله اللهم وال من والاه مشعر است ببودن مولی
بمعنی ناصر و محب و مجرد همین احتمال کافیست در رفع استدلال و عموم آیه یعنی
مرجع مومنان از امثال این نیست لجواز ان یکون الغرض التنصیص علی موالاته
ونصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی یحتمله اکثر العمومات یعنی با وجود عموم
نصرت و موالات مرجع مومنان از مقتضای آیه کریمه میتواند بود که غرض
تنصیص بر موالات علی بوده باشد تا مبادا کسی تخصیص دهد موالات علی را از مقتضای
آیه کریمه [illegible] و نیز تا اقوی دلالت بر شرف او و بنا بر این اشرف [illegible] قرن
بموالاة النبی ص [illegible] و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت نبی باشد
[illegible] هر چند زیادتی شرف [illegible] ثبوت امامت نخواهد بود و اگر مسلم
باشد ثبوت امامت بمجرد همین دلالت باستحقاق امامت کند در مآل و لازم نیاید
نفی امامت ائمه ثلثه [illegible] ازین [illegible] یا زیاده از تقریر دلیل ظاهر است
و بحثت زیاده [illegible] استظهار [illegible] آن [illegible] ثابت [illegible] بیان واضح
که نقل این خبر بالغ بحد تواتر بلکه حتی و زیاده از آن [illegible] فی الیقین تنها فضلا
عما اذا انضم الیها النقل المتواتر الثابت عندنا و بعد از ثبوت تواتر قدح
قادحین در علوم ضروریه و شبهه سخیفه ایشان تاثیری در صحت و جزم بعلوم
ضروریه نخواهد داشت و عاقل در حیرت عظیم افتد از صدور نام قدح
در صحت حدیث غدیر که از زبان علما صادر کردید با وجود اشتمال آن همه
کتب معتبره ایشان که نام بردیم بران حدیث و بعضی از علمای ایشان
کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل اخبار غدیر از جمله ابن عقده که از اعاظم

وثقاة

وثقاة علمای اهل سنت است کتاب علیحده تصنیف کرده مسمی بکتاب الولایه و در آن
کتاب جمیع اخبار وارده در باب غدیر را ایراد نموده و ذکر اسماء رواة حدیث
غدیر نموده همه از اکابر صحابه مثل ابو بکر و عمر و عثمان و طلحه و زبیر و عبد الرحمن
ابن عوف و سعید بن مالک و عباس بن عبد المطلب و ابو ذر و سلمان و حذیفه
و عمار و امثال ایشان و عدد اسامی رواة از صحابه که در آن کتاب ایراد
کرده افزون از صد در کتاب طرایف نقل نموده و گفته که آن کتاب نزد من
موجود است و شیخ مخطوط جمعی کثیر از ثقات علمای معتبرین و اما آنچه در بیان
احتمال بودن مولی بمعنی ناصر و محب گفته بنا بر مناسبت با آخر حدیث که جمله
دعائیه است چگونه معارضه تواند کرد با مناسبت صدر حدیث و فا تفریع و دلالت
اسلوب چنانکه اشاره بان کردیم اما احتمال اینکه شاید غرض تنصیص بموالات
علی باشد تا ابعد از تخصیص باشد آیا کدام شقاوت توهم این تواند کرد که موالات
۱۹۸ که ثابت است هر مومنی را با هر مومنی ثابت نباشد مومنی را با علی ع و آنحضرت
نازل و ساقط از درجه او شده و اضعف مومنین باشد تا آن توهم محتاج باشد
برفع نمودن بچنان اهتمامی عظیم که شمه از آن بیان کرده شد و حمل بر این
بعید را امثال هذه المقال انما هو غایة العصبیة و الجدال اعاذنا الله تعالی
عن الوقاحة و اما احتمال اینکه شاید غرض افاده مجرد شرافتی باشد مر علی را
بمقارنت موالات او با موالاة نبی ص بدون اراده امامت با وجود آنکه
مفید مطلوب است چه مقارن کردن نبی ص موالاة علی را با موالاة خود و تنزیل
آن کردانیدن بر سبیل جزاف نخواهد بود بدلیل و ما ینطق عن الهوی
ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر مزیتی و فضیلتی خواهد بود که ثابت مر علی را
نظر بجمیع امت و همین مزیت موجب امامت است باتفاق عقلا لیکن خلاف ظاهر است
از چنان اهتمامی و نیز ثابت و محقق است نزد شیعه و بسیاری از علمای مخالفین
تا ملینید بصحت آن که آیه یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل

فاما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین
دربارهٔ عقد ولایت علی ع نازل شده و قضیهٔ یوم الغدیر بنابر نزول
این آیه کریمه بود و بیانش انست که رسول صلعم مامور شد از نزد خدای تعالی
بتبلیغ ولایت و امامت علی بن ابی طالب ع بسوی امت و انحضرت
بنابر استشمام و استنباط کراهت و ثقل این معنی بر اکثر اصحاب تسویف
در تبلیغ این معنی مینمود تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیهٔ مذکوره نازل
شد و مضمون آیه انست که ای رسول تبلیغ کن امری که بتو فرمودیم و اگر تبلیغ
این امر نکنی پس تبلیغ رسالت و نبوت نکرده خواهی بود و اندیشه از مردم
مکن که حق تعالی ترا نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدای تعالی هدایت
نخواهد کرد قوم کافرین را و دور نیست که الف لام القوم الکافرین برای
عهد باشد و اشاره باشد بجماعتی که کراهت داشتند امامت و ولایت علی را
کما لا یخفی علی الفطن الذکی پس این همه مبالغه و اهتمام و نزول آیه و صدور
عتاب نخواهد بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر از امامت باشد که قوام
دین و حفظ شریعت منوط بانست و دلیل بر انکه آیهٔ مذکوره در شان علی ع
نازل شده از روایات مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل
آیه مذکوره قال قال ابو جعفر محمد بن علی ع معناه بلغ ما انزل الیک من ربک
فی فضل علی بن ابی طالب ع وفی روایة اخری معناه بلغ ما انزل الیک من
ربک فی علی و نیز ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که چون آیه مذکوره
در شان علی نازل شد گرفت رسول الله صلعم دست علی را و گفت من کنت
مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و نیز امام فخر در
تفسیر کبیر روایت کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیه فی فضل علی بن
ابی طالب ع و لما نزلت هذه الآیه اخذ بیده و قال من کنت مولاه فعلی
مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه فلقیه عمر فقال هنیئا لک یا ابن

ابی طالب

ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة و از اوضح براهین بر آن
که قضیه غدیر موجب امامت است نزول آیه اکملت لکم دینکم است در شان قضیه
مذکوره چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین و اتمام نعمت و رضا بدین
اسلام در ان روز وجهی نخواهد داشت و نزول این آیه در ان روز نزد
شیعه محقق و ثابت است و علمای اهل سنت نیز نقل کرده اند از جمله ابن
مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در تاریخ بغداد و غیرهما روایت
کرده اند از ابی هریره قال من صام یوم ثمانیة عشر من ذی الحجة کتب له صیام
ستین شهرا و هو یوم غدیر خم لما اخذ النبی صلعم بید علی بن ابی طالب ع
فقال الست اولی بالمؤمنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله قال من کنت مولاه
فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای
و مولی کل مؤمن و مؤمنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت ۱۸۹
علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم در مجلد سیم روایت
کرده از طارق بن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر این آیه یعنی اکملت
لکم دینکم بر ما نازل میشد هر آینه ما روزی را که این آیه در ان روز
نازل شده بود عید اتخاذ میکردیم و اما انکه بعد از تسلیم دلالت
خبر غدیر بر امامت دلالت بر امامت فی الجمله کند و نفی امامت ائمه ثلثه
نتواند کرد جوابش انست که مقصود از این خبر ثبوت نص است بر امامت
علی بن ابی طالب ع و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ائمه ثلثه بنا بر عدم
نص ثابت شود چه با ثبوت نص بر احدی بامامت فی الجمله امامت دیگری
بدون نص ثابت نتواند شد و بجهت معارضه با نص نتواند کرد و بالاتفاق
و حال انکه ظاهر از من کنت مولاه فعلی مولاه عموم اوقاتست و چون تخصیص
زمان حیوة رسول صلعم باستثنای عقلی بیرون رفت باقی ماند سایر
اوقات در تحت عموم حدیث دایم از سنت متواتره

فی حدیث منزلتست و هو قوله صلعم لعلی ع انت منی بمنزلة هرون من موسی
الا انه لا نبی بعدی و تواتر این حدیث نیز مثل تواتر حدیث غدیرست
قال صاحب کتاب نهج الایمان و هذا شیء ظاهر مشتهر غنی للشهرة و تواتره
عن ایراد الاسانید ان امثاله هو اشتهار خبر یوم الغدیر و قد سبق
القول فی صحة خبر یوم الغدیر و صحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة و حال
آنکه این حدیث از رسول صلعم در مواضع دیگر نیز غیر از یوم غدیر صادر
یافته بحیث لا تحصی کثرة و نقله الفریقان نقلا متصلا کالمشرفا و النبی صلعم کان
قال خاطبه بذلک فی مقام بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت در
مسند خود نقل کرده از سعد بن ابی وقاص که انه قال ان رسول الله صلعم
حین خرج فی غزوة تبوک استخلف علیا ع علی المدینة فقال علی ع یا رسول الله
ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا معک فقال اوما ترضی ان تکون
منی بمنزلة هرون من موسی غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق دیگر از
سعد نقل کرده و نیز در مسند از ابی سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله
ابن احمد بن حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از سعد
بچند طریق منقول شده و نیز در صحیح بخاری در جزو رابع و در جزو سادس
نقل کرده و کذلک مسلم در صحیح خود هر کدام بطرق متعدده نقل کرده اند
و رواه مجاهد فی تفسیره و النطنزی فی الخصایص و صنف ابن عقده کتابا فی طرقه
و رواه الخطیب فی التاریخ و العکبری فی الفضایل و رواه الفقیه ابن المغازلی
فی المناقب من اکثر من عشرة طرق و رواه التنوخی عن امیر المومنین ع
و سعد بن ابی وقاص و عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عباس و جابر
ابن عبد الله الانصاری و ابی هریره و ابی سعید الخدری و جابر بن
سمرة و مالک بن الحویرث و البراء بن عازب و زید بن ارقم و ابی رافع
مولی رسول الله صلعم و عبد الله بن ابی اوفی و انس بن مالک و ابی بردة الاسلمی و ام

ایوب

ایوب الانصاری و عقیل بن ابی طالب و معویة بن ابی سفیان و ام سلمه و اسما
بنت عمیس و سعید بن المسیب و محمد بن علی الحسین ع و حبشی بن جنادة
و شرحبیل بن سعد و غیرهم کلهم عن النبی صلعم و شیخ روایات باسانید
و طرقها و رواه ابن عبد ربه فی کتاب العقد و ذکره الحاکم ابو نصر الحربی
فی کتاب العتیق و رواه فی الجمع بین الصحاح الست و فی صحیح ابی داود
و صحیح الترمذی الی غیر ذلک این بود بیان تواتر این حدیث پس منع
تواتر خبر منزلت که علما اهل سنت کرده اند مثل منع تواتر خبر غدیر
و سستی جواب پیداست و اما بیان دلالتش بر مطلوب آنست که منزلت مضاف
بهرون عامست و شامل جمیع منازل و مراتبی که مر هرون را ثابت بوده
نظر بموسی ع بدلیل صحت استثنای مرتبه نبوت چه اگر منزلت عام نبود
استثنای متصل صحیح نبود و حال آنکه صحیحست بشهادت عرف چه اگر
٢٠٠ کسی گوید انت منی بمنزلة فلان من فلان الا المنزلة الفلانیة هیچکس
شک نکند بصحت این استثنا و باین تقریر که کردیم مندفع گشت بحث
شارح مقاصد که استثنای مذکور در حدیث یعنی قوله الا انه لا نبی بعدی
بمعنی استثنای متصل نیست که افاده اخراج منزلت نبوت کند و منزلت
الا النبوة بمعنی بلکه الا بمعنی لکن است و مفید استثنای منقطع و استثنا
باستثنای منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منه پس لازم نیست عموم
مستثنی منه که منزلتست و وجه دفع آنست که شک نیست که اگر بجای
الا انه لا نبی بعدی الا النبوة میگفتند هر آینه کلام صحیح و استثنا متصل
میبود و اگر منزلت عام نمیبود لازم آید که چنین نبود و نیز شک نیست
که مراد از این کلام استثنای مرتبه نبوتست و الا کلام خالی از فایده
بودی پس واجبست که منزلت عام باشد جمیع منازل را و از جمله منازل
هرون آنست که متصرف در امور موسی ع بود در دنیا بر امت

موسی بود ع و شریک امرش در حیوة موسی ع پس اگر باقی ماندی بعد از
موسی ع همان متصرف در امور موسی ع بودی خواه بر سبیل استقلال
و خواه بر سبیل خلافت و انعزال هرون لازم آمدی بموت موسی ع و
انعزال نبی که موجب اهانت است جایز نیست پس این منزله نیز اعنی تصرف
در امور مطلقا ثابت باشد برای علی علیه الصلوة والسلام نیز نظر بپیغمبر صلوات الله
علیه و چون تصرف در امور نبوت بر سبیل استقلال که مرتبه نبوت است
در شان علی جایز نیست بنابر ختم نبوت پس تصرف بر سبیل نیابت که
مرتبه خلافت و امامت ثابت باشد و هو المطلوب و باین تقریر که کردیم
مندفع شد جواب شارح مقاصد و امام فخر در کتاب اربعین بمنع امتناع
انعزال هرون از خلافت اگر باقی میبود بعد از موسی ع چه انعزال
از خلافت و استقلال در نبوت موجب اهانت نیست و وجه دفع آنست
که منزله هرون تصرف در امور بود بمعنی اعم اعنی خواه بر سبیل استقلال
و خواه بر سبیل نیابت و این منزله بهمین معنی اعم باید که ثابت باشد
برای علی ع نیز و هرون اگر بعد از موسی ع میبود بتقدیری که از
خلافت منعزل میشد و باستقلال تصرف در امر نبوت میکرد
انعزالش از منزله خود بمعنی اعم لازم نمی آمد و در شان علی علیه السلام
چون نبوت ممتنعست پس اگر بعد از پیغمبر خلیفه نباشد منزله هرون بمعنی
اعم برای علی ع ثابت نشده بود و این خلاف مقتضای حدیث
مذکور است **فصل ششم** از باب سیم از مقاله سیم در ذکر بعضی
از فضایل و کمالات که متصف بود بآنها ذات مقدس علی بن ابی
طالب ع تا ظاهر شود افضلیت آنحضرت بعد از رسول ص از جمیع ناس
و دلالت کند بر اینکه ذات مطهر او نص بود جلی بلکه اجلی از نصوص
بامامت و خلافت آنحضرت بنابر قبح تقدیم مفضول بر فاضل عقلا و عرفا

و عرفا و عادة بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان و الصبیان
بدان ای برادر که این مطلب اعنی افضلیت علی بن ابی طالب ع از جمیع
امت محمد ص امریست بغایت ظاهر و مکشوف بر جمیع اهل اسلام بلکه بر
جمیع اهل ملل از یهود و نصاری نیز از یکی از علمای زمان رحمه الله شنیدم
که از یکی از افاضل سادات علمای فارس نقل کرد که بدیدنش رفتم پرسید
که در ثبوت نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله ص بکدام دلیل خاطر جمع نموده اید
گفتم بهمین دلیل که در کتب متکلمین مذکور است مبتنی نمود گفتم ظاهر میشود که سید
بدلیل دیگر اتم از این ادله مشهوره اعتماد کرده باشند فرمود بلی من بتصدیق
علی بن ابی طالب ع خاطر جمع نموده ام و پوشیده نیست متانت و نجابت
این کلام چه آنقدر آثار فضل و کمال که از علی ع بما رسیده از پیغمبر ص بما
نرسیده مگر بواسطه علی بن ابی طالب ع و اولاد طاهرین او پس هر که ۲۰۱
اثری از آنها را داد علی بن ابی طالب بیشتر شنوانیده و گر افضل الانبیاء
و سید المرسلین و خاتم النبیین نیز منع و انکار افضلیت آنحضرت نتواند کرد
مگر بزبان نه بدل بلفظ نه بمعنی و گویند افضلیت علی از سایر صحابه بمعنی اکثریت
جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف
باوصاف حمیده و اخلاق فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات
دنیه رذیله مسلمست بلکه افضلیت بمعنی اکثریت ثواب عند الله مسلم نیست
بلکه افضلیت بمعنی اکثریت ثواب مخصوص ابو بکر است و گاه باشد گویند که آن
افضلیت ابو بکر بشیء وقر فی صدره و ما اول تقریر کنیم بعضی از فضایل
آنحضرت که مسلمست بینهم و بعد از آن نقل اجوبه ایشان تا حقیقت بر فطن
روشن شود و فضایل آنحضرت که در صحاح احادیث اهل سنت منقول
شده و در کثرت بحدیست که عرفا را ممتنعست حصر آن و در هیچ باب
از ابواب شریعت ایشانرا آنقدر احادیث نیست که در باب فضایل

ذکر

علی ع و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علیحده در مناقب
آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند و چون درین باب نقل
اصحاب ما و احادیث مختصه بما بر ایشان حجت نشوند بهمان منقولات
و مسلمات ایشان نقل باید کرد و الفضل ما شهدت به الاعداء و در میان
علمای اهل سنت دورتر از عناد محدثین ایشانند یا چنانکه از فضایل
آنحضرت با آنکه مخالف معتقد ایشانست هیچ پنهان نکرده اند و هرچه بایشان
رسیده روایت کرده و این از برکت ممارست فن شریف علم حدیث
و قریبتر بعناد متکلمین ایشانند که بسبب ممارست فن جدل بهیچ
مرتبه توقف نتوانند نمود پس نقل فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان
کنیم و اجوبه ایشانرا ایراد نمائیم تا از شائبه ریب بری باشد و نیز بجهت
تیمن و تبرک ابتدا بحدیثی چند از طرق اهل سنت نموده گوییم روی
حجة الاسلام ناصر بن ابی المکارم المطرزی الخوارزمی و هو من اعیان علماء
الاربعة المذاهب باسناده عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم
لو ان الغیاض اقلام و البحر مداد و الجن حساب و الانس کتاب ما احصوا
فضایل علی بن ابی طالب یعنی اگر همه درختان قلم شوند و همه دریاها مداد
گردند و همه جنیان حساب کننده و همه آدمیان نویسنده باشند هرآینه
حصر فضایل علی بن ابی طالب ع نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر آیه انما
ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است روایت
کرده که او میگفته ما جاء لاحد من اصحاب رسول الله ما جاء لعلی من الفضایل
یعنی وارد نشده و بما نرسیده برای هیچکس از اصحاب پیغمبر مثل فضایلی
که وارد شده در شان علی ع و روی الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی
کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ابی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد
رسول الله ص و فاطمه ع بدیدن او رفت در وقتی که رسول الله صلعم نقاهت

بهشت

دانستی ... ضعیف و ناتوان بود چون فاطمه ع پیغمبر را بحالی چنان دید گریه
در آمد ... پس ... گفت یا فاطمه ان الله اطلع الی الارض اطلاعة
فاختار منها اباک فبعثه نبیا ثم اطلع الیها ثانیة فاختار منها بعلک
فاوحی الی فانکحته و اتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله ایاک
زوجک اعظمهم حلما و اقدمهم سلما و اعلمهم علما پس حضرت بذلک فاطمه
... یعنی دانستی که خدا ... نظری کرد بسوی زمین
و ... پدر ترا ... پس نظری کرد دوم بار و برگزید شوهر ترا
و بمن وحی کرد تا ترا بوی دهم و او را وصی خود کردم آیا نمیدانی
که برای کرامت تست که خدا تعالی تزویج کرد ترا با عظیمترین امت در حلم
و ... بهترین همه در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت فاطمه از گفته
۲۰۲ پدر مسرور و مستبشر گردید و مضمون تتمه حدیث آنست که گفت یا فاطمه
... دانست ... نور ... ایمان بخدا دوم ایمان برسول
سیم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین حسن و حسین ششم و هفتم
امر بمعروف و نهی از منکر و هشتم حکم کردن او بکتاب الله ای فاطمه
ما اهل بیتیم که حق تعالی بما هفت خصلت کرامت کرده که بهیچکس از اولین و آخرین
نکرده نبینا افضل الانبیاء و هو ابوک و وصینا افضل الاوصیاء و هو
بعلک و شهیدنا خیر الشهداء و هو حمزة عمک و از ماست آنکه با دو بال
در بهشت پرواز میکند بهرجا که خواهد و هو جعفر ابن عمک و منا سبطا
هذه الامة و هما ابناک و منا و الذی نفسی بیده مهدی هذه الامة و ما
درین مقام از احادیث بهمین اکتفا کنیم چه استقصای آن درین مقام متعذر است
و بیشتر مستبصر ... این حدیث ... که در فصل چهارم مذکور
شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رویم صاحب مواقف آورده که شیعه
را در اثبات افضلیت علی ع دو مسلک است مسلک اول در اخبار دالّه

کند بر افضلیت علی بسبیل اجمال و آن چند وجه است وجه اول آیه مباهله است
که پیغمبر صلعم با قوم نصاری گفت بیایید تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را
و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان شما را و نفسهای ما را و نفسهای
شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما
و احادیث صحیح دلالت کرده که از مردان غیر علی با حضرت در آن مباهله
داخل نبود پس حضرت مر علی را نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس
نبی نیست پس مراد مساوات است در فضل و کمال با نبی و از جمله کمالات
نبی چون نبوت بیرون رود بنابر ختم نبوت سایر کمالات در حکم مساوات
داخل باشد و چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی غیر از نبوت
پس افضل باشد از امت چون نبی لا محاله افضل بود از امت وجه دوم
خبر طیر و آن چنان است که مرغ بریان بطریق هدیه نزد پیغمبر آوردند گفت بار
خدایا برسان احب خلق را بسوی تو که با من شریک شود در تناول
این طیر پس علی ع آمد و با حضرت در اکل طیر مشغول موافقت نمود
پس علی احب خلق باشد نزد خدای تعالی و محبت از خدای تعالی بمعنی کثرت
ثواب و تعظیم است که بمعنی فضیلت است وجه سیم قوله ع اخی و وزیری
و خیر من اترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ابی طالب یعنی برادر
من و وزیر و بهترین کسانی که خواهند ماند بعد از من که دین مرا ادا کند
و وعدهای مرا بوفا رساند علی بن ابی طالب است و این نص صریح است
با فضلیت وجه چهارم پیغمبر صلعم خبر داد در باره ذی الثدیه که مردی بود
از اصحاب که بعینه خیر الخلق و علی ع در حرب خوارج قتل او نمود و
این نیز نص صریح است با فضلیت وجه پنجم قوله ع لفاطمه ع اما ترضین انی زوجتک
من خیر امتی وجه ششم قوله ع خیر من اترکه بعدی علی ع وجه هفتم نیابت

از عایشه

از عایشه که گفت بودم نزد پیغمبر که داخل شد علی پس گفت هذا سید
العرب پس من گفتم که پدرم و مادرم فدای تو باد آیا تو نیستی سید عرب
فقال انا سید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب
باشد سید اصحاب نیز باشد و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد وجه هشتم
قوله ع لفاطمه ع ان الله اطلع علی اهل الارض اطلاعة فاختار منهم اباک
فاتخذه نبیا و اطلع ثانیة فاختار بعلک و ظاهر است که برگزیده خدا
بودن بعد از پیغمبر دلالت بر افضلیت بعد از پیغمبر صلعم وجه نهم مواخات
پیغمبر با علی چه پیغمبر میان هر دو کس از اصحاب عقد اخوت فرمود و خود
با علی مواخات نمود شک نیست که این مشعر بر افضلیت علی وجه دهم در
۲۰۳ روز خیبر نخست ابوبکر را فرستاد و منهزم برگشت پس عمر رفت و او نیز
برگشت پس حضرت بغایت مغموم گشت و فرمود لاعطین الرایة الیوم
رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله کرارا غیر فرار روز دیگر همه
از مهاجر و انصار توقع داشتند که علم بایشان دهد حضرت طلبید
بمجلس نشسته و گفت این علی گفتند درد چشم دارد پس علی را طلبیده آب
دهن مبارک بچشم وی انداخت و علم بدست وی داد و فتح بدست
او شد و بیان دلالت آنکه صفت کردن پیغمبر مر علی را بصفات مذکوره
بعد از انهزام شیخین صریح است که صفات مذکوره مر شیخین را بلکه
مر دیگری را حاصل نیست وجه یازدهم قوله تعالی در حق النبی ص فان الله
هو مولاه و جبریل و صالح المومنین یعنی خدا ناصر است مر پیغمبر را
و جبریل و صالح المومنین و المفسرون قالوا المراد من صالح المومنین
علی بن ابی طالب و دلالت بر افضلیت ظاهر است چه مخصوص ساختن
خدای تعالی مر علی را بنصرت پیغمبر که افضل طاعات است و مقارن گردانیدن

حضرت ذی بحضرت خدا و جبرئیل صریحست در افضلیت وجه دوازدهم قوله ع
من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی نوح فی تقواه والی ابرهیم فی حلمه والی
موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب واین حدیث
دلالت کند بر مساواة علی با انبیا عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع
جهات فضل و صفات کمالست و ظاهرست افضلیت انبیا از سایر صحابه
و مساوی با افضل افضل وجه سیزدهم شک نیست بودن علی از ذوی القربی
بنابر آنکه حق تعالی ویرا اجر رسالت گردانیده لقوله تعالی قل لا اسئلکم
علیه اجرا الا المودة فی القربی و شک نیست که ابوبکر و یاران او چنین نیست
و هر که واجب نبود محبتش بر جمیع مسلمین افضل است از کسی که چنین نبود
وجه چهاردهم علی ع هاشمیست بخلاف یاران دیگر و هاشمی افضلست از
غیر هاشمی لقوله صلعم ان الله اصطفی من ولد اسمعیل قریشا واصطفی من
قریش هاشما وجه پانزدهم قوله صلعم من کنت مولاه فعلی مولاه وجه [illegible] لفظ
مولا در شان پیغمبر بمعنی انه کان مخدوما للکل و صاحب الامر فیهم فعلی ع
ایضا کذلک واذا کان کذلک کان افضل والذی یدل علی انه بمعنی المعنی
الذی ذکرناه ان النبی صلعم لما ذکر هذا الکلام قال العمر لعلی بخ بخ یا علی
اصبحت مولای ومولا کل مومن ومومنة الی یوم القیمه وجه شانزدهم
قوله صلعم انت منی بمنزلة هرون من موسی و شک نیست که هرون افضل از
امت موسی بود پس علی نیز افضل از امت محمد باشد وجه هفدهم روی
ابن مسعود ان النبی صلعم قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر وجه هجدهم ان
علیا لم یکفر بالله طرفة عین وابوبکر و یاران او کافر بودند و مسلمان
شدند و شک نیست که مومن دایمی اتقی است ممن کان کافرا ثم صار مومنا
والاتقی افضل لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم وجه نوزدهم انه ع
کان اکثر جهادا من ابی بکر فوجب ان یکون افضل منه اما انه اکثر جهادا

فامر

فامر ظاهر واما انه من کان اکثر جهادا فهو افضل فلقوله تعالی وفضل الله
المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما و قوله تعالی القاعدین یدل علی ان المراد
هو جهاد العدو لا جهاد النفس وجه بیستم ایمان علی قبل از ایمان ابوبکر
بود بدلیل آنکه علی ع بر بالای منبر در مجمع ناس میگفت انا الصدیق الاکبر
آمنت قبل ان آمن ابوبکر و اسلمت قبل ان اسلم ابوبکر و هر که از مجلس
تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلک کان ظاهرا فیما بین الصحابه و نیز
انس روایت کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین و اسلم علی یوم الثلثا
و نیز سبق ایمان علی اقربست بعقل زیرا که او ابن عمه و در خانه و مختص به
بخلاف ابوبکر فانه کان من الاجانب و دلیل چگونه چنین مهمی را اول بر
بیگانه اظهار کند خصوصا و الله تعالی یقول و انذر عشیرتک الاقربین اگر
٢٠٤ گویند پیغمبر گفت من عرض اسلام نکردم بر احدی الا آنکه توقفی و تاخیری
در قبول اسلام کرد مگر ابوبکر که اصلا توقف نکرد و تا عرض کردم
قبول نمود و با وجود این حال تاخر اسلام ابوبکر از اسلام دیگری
صورت نتواند داشت مگر از تقصیر پیغمبر در عرض و آن مستبعدست و بتقدیر
تسلیم سبق اسلام علی در وقت قبول اسلام کودک بود و در صحت اسلام
کودک خلافست و بتقدیر صحت فلاشک ان اسلام العاقل البالغ الصادر
عن الاستدلال افضل من اسلام الصبی الذی لا یکون بالغا و بر تقدیر تسلیم
بلوغ لاشک ان علیا فی ذلک الوقت ما کان مشهورا ولا مقبول القول بل
کان کالصبی الذی یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة و شوکة
فی الاسلام بخلاف ابوبکر که شیخی بود محترم و از بزرگان و با اسلام
او قوت و شوکتی در اسلام حاصل شد جوابش آنست که اما خبر مذکور
معارضست با آنکه در سبق ایمان علی ع گفتیم نمیکنند بنابر آنکه خبر واحدست
و بتقدیر قبول مفید ظنی ضعیف بیش نیست و نیز تاخیر عرض هرگاه بنابر
خوف باشد تقصیری لازم نیاید و اما کودک بودن علی در وقت اسلام ممنوع

بعثت و لازم نیاید که سن شریف آنحضرت شصت و پنج یا شصت و شش بود
مدت نبوت بیست و سه و مدت مکث علی بعد از نبی قریب سی مجموع پنجاه و
سه و چون پنجاه و سه از شصت و شش یا پنج کم کنی دوازده یا سیزده
ماند و بلوغ درین سن لازمه ممکن بود و چون ممکن باشد واجبست علم بوقوع شی
و لقوله صلعم لفاطمة زوجتک اقدمهم سلما و اکثرهم علما و بر تقدیر تسلیم
لا امتناع فی وجود صبی کامل العقل و لهذا حکم ابو حنیفه بصحة اسلام الصبی
فقد ورد الاسلام عن علی عم فی وقت الصبی یدل علی فضله کما لا یخفی و اما حصول
شوکت بسبب اسلام ابو بکر کما هی مسلمست که مسلم بشد بودن ابو بکر قبل
الاسلام عن المعتبرین و هو هم پس چون ثابت شد سبقت اسلام علی بر سبق علی
افضل شد لقوله تعالی و السابقون السابقون اولئک المقربون و این دو وجه تمام شد
اخیره از کتاب اربعین نقل شد زاید علی ما کان فی المواقف و هم روایتست که
قوله صلعم لعلی انت سید فی الدنیا و سید فی الآخرة من احبک فقد احبنی
و من ابغضک فقد ابغضنی و یبغضنی یبغض الله و این وجه از شرح مقاصد
نقل شد و مجموع بیست و یک وجه است دال بر افضلیه علی عم بر سبیل اجمال یعنی
با عدم تعیین ما فیه الفضل مسالک دویم در بیان الحجة الست بر افضلیه
علی عم علی سبیل التفصیل اعنی بیان تفصیل فضائلی که علی عم در هر کدام از آن
افضلست از صحابه و هی امور الاول العلم و شک نیست که علی عم اعلم
صحابه است و دلیل برین اما اجمالا فهو انه لا شک فی ان علیا عم کان فی اصل
الخلقة فی غایة الذکاء و الفطنة و الاستعداد للعلم و کان محمد صلعم افضل الفضلاء
و اعلم العلماء و کان علیا عم فی غایة الحرص فی طلب العلم و کان محمد صلعم
فی غایة الحرص فی تربیته و فی ارشاده الی اکتساب الفضائل و با وجود
این در کودکی در کنار او بود و در بزرگی داماد و غمگسار او و کان
یدخل علیه فی کل الاوقات و هر گاه شاگرد در غایت ذکاوت و نهایت
حرص بر تعلم باشد و استاد در غایت شفقت و در غایت حرص بر تعلیم

اتفاق افتد که از طول صحبت استاد [illegible] کرد و اتفاق [illegible]
مرد فتی [illegible] اورا [illegible] بلغ فی العلم کل مبلغ فاما
ابو بکر [illegible] بحضرت [illegible] دو [illegible]
دوام صحبت میسر نبود و کان لا یصل الیه فی الیوم و اللیلة الا مرة
او مرتین و علی عم کان متصلا بحضرته فی اوان الصغر و قد قیل العلم فی الصغر
کالنقش فی الحجر و العلم فی الکبر کالنقش فی المدر و اما تفصیلا فلقوله تعالی
و تعیها اذن واعیة و اکثر المفسرین علی ان المراد به علی عم و روی انه لما نزلت
الآیة قال النبی صلعم اللهم اجعلها اذن علی و قال علی ما نسیت بعد ذلک شیئا
و شک نیست که اختصاص او بزیادتی فهم و حفظ موجب اختصاص او بزیادتی علمست و قوله صلعم
اقضاکم علی یعنی داناترین شما بقضا و حکم در شرعیات علیست و شک نیست که
قضا محتاجست بجمیع علوم پس باید که علی عم افضل بوده باشد در جمیع علوم و نیز در قضایای
کثیره عمر خطا کرد و علی عم متنبه بر خطای او نموده و عمر معترف شده ۲۰۵
گفت لولا علی لهلک عمر و ایضا قال عم علمنی رسول الله الف باب من العلم فتح
کل باب الف باب و نیز فرموده و الله لو کسرت لی الوسادة ثم جلست
علیها لقضیت بین اهل التوریة بتوریتهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین
اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم و الله ما من آیة نزلت
فی بحر و لا بر و لا سهل و لا جبل و لا سماء و لا ارض و لا لیل و لا نهار الا و انا
اعلم فیمن نزلت و مقصود تمثیل احاطه علم آن سرور است بجمیع اشیا لیس
مندفعست اعتراض ابله که گفته بان التوریة قد نسخت فکیف یجوز الحکم بها
و ایضا فانا نتخلص عن احوال العلوم فاعظمها علم اصول الدین و قد جاء
فی خطبه عنه من اسرار التوحید و القرآن و النبوة و القضاء و القدر و احوال
المعاد ما لم یأت فی کلام سایر الصحابه و نیز جمیع فرق متکلمین منسوب
بآنحضرتند اما معتزله منتهی اند بانتساب بوی و اما اشاعره زیرا که ایشان
ابو الحسن اشعری تلمیذ ابو علی معتزلیست و اما شیعه انتساب ایشان بآنحضرت

ظاهر است واما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه ع كلهم منتسبون الى اكابر صحابه
وهم كانوا تلامذة علي ابن ابي طالب ع حيث ان جمهور الخوارج قراء وهم
تلامذة علي ع ومنها علم التفسير وابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذا له ومنها
علم الفقه وكان فيه ع الدرجة القصوى كما دل عليه اقضاكم علي ع ولو كسرت لي
الوسادة […] ومنها علم الفصاحة ومعلوم ان احدا من الفصحاء الذين بعده
لم يدركوا درجته […] ومنها علم النحو ومعلوم انه انما ظهر منه ع
الذي ارشد ابا الاسود الدئلي اليه ومنها علم تصفية الباطن ومعلوم ان
جميع الصوفية ينتهون اليه ومنها علم الشجاعة وممارسة الاسلحة ومعلوم ان
هذا العلم اليه منسوب لما ذكرنا انه ع كان استاد العالمين بعد محمد ص في جميع
الخصال المرضية والكمالات الشريفة واذا ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله
لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثاني في الزهد واشتهر عنه
انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتقشف في الماكل والملابس […]
الى الملاذ وقد كان في الصحابة جمع من الزهاد كابي ذر وسلمان وابي الدرداء وكلهم
كانوا فيه تلامذة علي ع الثالث الكرم وقد اشتهر انه كان يؤثر المحاويج والمساكين
على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل فيه
ما نزل ودر فتوحات مكي آورده كه جهت خاتمي كه علي ع در نماز بسايل داد بخشيد
باخراج عشر كه شانصد خروار نقره وچهار خروار طلا بود وتصدق ايضا في ايام […]
المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع
الشجاعة ومتواترات علي في حروب وملاقى الابطال وقتل صناديدهم […] في وقائع
بدر واحد وخيبر وخندق حتى قال ص لضربة علي خير من عبادة الثقلين وقال جبرئيل
لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار الخامس حسن الخلق وقد كان مع غاية […]
حسن الخلق جدا وقد بلغ فيه بحيث نسبه اعداؤه الى الدعابة معوية بصعصعة بن
صوحان كفت حيف كه صاحب خود علي را كفت كان فينا كاحدنا يعني در ميان ما
كه مسبوق بكي از ما بود با ما ميكفت واز ما ميشنيد وبا ما ميخورد وهي اشاميد وبعد […]

كه ميخواستند اجابت ميكرد ودر كمال تواضع ونهايت انكسار بود ومع ذلك كنا نهابه هيبة
الاسير المربوط هيبة السياف الواقف على راسه يعني با وجود اينهمه هيبت داشتيم از وي بمرتبه
كه مانند ترسيدن زنجير بسته از جلادي كه با شمشير برهنه بر سرش ايستاده السادس العبادة
وكان علي ع اذا شرع في صلوة التهجد وشرع في الدعوات والتضرعات الى الله تعالى لم يبلغ
مبلغه في ذلك احد ممن جاء بعده من الزهاد وكان في غاية البعد من الدنيا وكان يقول
فيما يقول في مخاطبة الدنيا يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت هيهات غري
غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك حقير وخطرك يسير
واملك حقير آه من قلة الزاد وطول الطريق السابع مزيد قوته وشدته حتى قلع باب خيبر
وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعتها بقوة الهية الثامن النسب العالي
ومعلوم ان شرف الانسان هو القرب من رسول الله ص وهو كان اقرب الناس نسبا
الى رسول الله ص وعباس اگرچه عم پيغمبر بود اما برادر پدري عبد الله بود وابو طالب
٢٠٦ برادر وي من الاب والام ونيز علي هاشمي الطرفين بود چه پدرش ابو طالب بن
عبد المطلب بن هاشم است ومادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم التاسع المصاهرة
ولم يكن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كان لعلي ع داماد پيغمبر بفاطمه زهرا نه چون
داماد ديكر بدختر ديكر است فان النبي ص قال سيدة نساء العالمين اربعة وعد منهن
فاطمة ع العاشر انه لم يكن لاحد من الصحابة اولاد مثل اولاد علي ع في الفضيلة
فانظر الى الحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة ثم الى اولاد اولاده من ائمة
الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو درجته سقاء دار جعفر
الصادق ع وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا ع قال شيخ
الموافق هذا مما شبهة في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد
علي بن موسى ع وكان يخدمه واما ابو يزيد ادراك زمان حضرت جعفر ع نكرده
وصحبت ظاهري آنحضرت درنيافته چه وي از معروف متاخر است ولعله كان سقا
في روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه پس هركاه علي ع در هريك ازين فضايل
مذكوره زايد بود بر صحابه افضل بود از صحابه فان فضيلة المرء على غيره انما تكون بالكمالات
من الكمالات وقد اجتمع في علي ع من الكمالات ما تفرق في الصحابة پس اگر علي ع در هريك

از این صفات کمال با دیگری مساوی نبود چون در دیگری همه مجتمع نیست لاجرم علی افضل بود
از همه خلفاء که علی نماید است در هر صفتی از صفات که در آن صفت این بود و عمده ادله
که از جانب شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکور است و احادیث و روایات
که درین ادله وارد است همه مروی بطرق اهل سنت است و ثابت نزد ایشان و
هیچکدام از مختصات شیعه نیست چه مختصات شیعه حجت بر مخالفین نمی‌توانند شد
و جوابها که متکلمین ایشان ازین ادله گفته اند بر دو گونه است یکی اجمالی و دیگری
تفصیلی اما اجوبه تفصیلیه راجعست یا بمنع ثبوت خبر و یا بتأویل و تخصیص
آن و یا بمعارضه بنقل فضایل برای ابا بکر و هر جوابی که ثبوت خبر بر او چون
از مصححات خود شانست منع ازو نمی‌توانند داشت چه لا اقل موجب اسکات
و الزام ایشانست و اما تأویل و تخصیص اگرچه در یک خبر خبر است که ترک
ظاهر و مقتضای ظاهر تا منعی نشود بدلیلی ترکش جایز نیست و حال آنکه
در غایت ظهور است مثل تخصیص خبر واجب بخبر بعض الوجوه و یا حب در
شیء معین و امثال آن و اما معارضه بر تقدیر ثبوت روایات متضمنه حدود
مثل اقتدوا باللذین بعدی ابی بکر و عمر و مثل هما سیدا کهول اهل الجنة و مثل
یابی الله و رسوله الا ابا بکر و مثل ما طلعت شمس و لا غربت بعد النبیین علی رجل
افضل من ابی بکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر خلیلا و امثال آن چه
از مختصات اهل سنت و در طرق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی اند آنها با
با احادیث و روایات غیر محصوره و غیر ممکن الحصر که هم بطرق ایشان ثابت است
و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمه از آن در تضاعیف این باب مذکور شد
چه توان کرد و چگونه برابری تواند نمود و اما جواب اجمالی ایشان مثل صاحب
المواقف و الجواب عن الکل انه یدل علی الفضیلة و اما علی الافضلیة فلا و کیف و مرجعها
الی کثرة الثواب و ذلک یعود الی اکتساب الطاعات و الاخلاص فیها و ما
یعود الی نصرة الاسلام و تقویة الدین یعنی ادله شیعه دلالت بر فضیلت
علی میکند نه افضلیت که عاید بکثرت ثوابست و ثواب مترتب بر طاعات و
اخلاص در طاعات و نصرت و تقویت دین و اسلام و ابو بکر تا مسلمان

شده

شده همیشه مشغول بوده بدعوت مردم بسوی خدا و بسعی او مسلمان شدند عثمان
و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص و عثمان بن مظعون و باسلام ایشان قوی گشت و قال
شارح المقاصد بعد ذکر الادلة المذکورة علی افضلیة علی بن ابی طالب و الجواب انه
لا کلام فی عموم مناقبه و وفور فضائله و اتصافه بالکمالات و اختصاصه بالکرامات
الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب و الکرامة عند الله تعالی بعد ما
ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر و بر عاقل فطن
ازین دو جواب که این دو عظیم الشان که گفته اند مستبعد خود بان تبیین نموده اند
واضح و لایح تواند شد حقیقت دعوی ما در اول فصل که این جماعت منع افضلیت علی
بزبان میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید نسفی در باب تفضیل عثمان
بر علی توقف سلف درین باب گفته و الانصاف انه ان ارید بالافضلیة
کثرة الثواب فللتوقف جهة و ان ارید بها کثرة ما یعده ذوو العقول من الفضائل فلا
شک نیست و جریان این سخن در باب ابو بکر و عمر نیز پوشیده نماند که افضلیة ۲۰۷
بمعنی کثرت ثواب اگرچه بالمفهوم و بحسب صدق غیر فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالات
اما بحسب تحقق و وجود از وجدا نمی‌تواند بود چه ثواب مترتب نمی‌تواند شد مگر بر علوم
و اعمال که مراد از فضایل و کمالات است پس توقف در هیچ باب وجهی نمی‌تواند داشت

فصل ششم از باب سیم از مقاله سیم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت
از غیر علی ع و دلیل برین چند وجه است اول نص قرآن مجید و هو قوله تعالی
لابراهیم انی جاعلک اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی
نمی‌رسد عهد من بهر که ظالم بوده باشد و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل
انی جاعلک اماما و خلفای ثلثه ظالم بودند بنابر آنکه کفر در ایشان متحقق بود
و هر که کافر باشد ظالم است لقوله تعالی ان الشرک لظلم عظیم و لقوله تعالی و الکافرون
هم الظالمون و مضمون آیه نفی نیل عهد است از هر که ظالم بوده باشد در وقتی از
اوقات در جمیع ازمنه مستقبله آن وقت چه صیغه لا ینال فعل مستقبل است و مقتضی
و نفی مستقبل مفید عموم بدلیل صحت استثنا بان یقول مثلا لا ینال عهدی الظالمین
الا بعد ترک الظلم و هر چه صحیح باشد استثنا او واجبست دخولش در حکم مستثنی منه

لولا الاستثناء و باین تقدیر منهدمست جواب مواقف و شرح مقاصد از این دلیل چنین
کوین چیزکان کافر اند اسلام ظالم لا ینال لازم که کافر در وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت
اسلام کافر نبود و صادق نیست و چون کافر صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق شود
بود و وجه دفع آنست که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافیست در استدلال
و حاجت نیست بصدق در وقت اسلام نیز چه همین که در وقت کفر ظالم باشد
صادقست عدم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله وقت ظلم و از جمله اوقات
مستقبله وقت ظلم زمان اسلامست پس هر که کافر باشد در وقتی هر چند مسلمان
شود و اصلاح حال خود کند قابل امامت نخواهد بود و بعضی آیه کریمه و امام
فخر رازی این دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور کرده و جواب از آن
بمنع عموم گفته و دلیل عموم را که صحت استثنائست معارضه کرده بصحت
تقسیم یعنی یصح ان یقال الظالم لا ینال عهد الامامة حال کونه ظالما او
جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم مشترک بین القسمین لم یصح تقسیمه الیهما و جوابش
آنست که نیل عهد که مفهوم ثبوتیست قابلست مر تقسیم بحال ظلم و بجمیع احوال
را نه عدم نیل عهد که مفهوم سلبیست چه سلب مفهوم مشترک متحقق نشود مگر
در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترک که جایزست متحقق شود
در ضمن فرد واحد و این دلیل عامست مر ابوبکر و غیر ابوبکر را و وجوه دیگر
در بیان نفی اهلیت غیر مر امامت را طعن کرده اند در هر یک از ائمه ثلثه مطاعن
متواتره که منافی امامت باشد اما طعن در ابوبکر اول آنکه مخالفت صریح
کرد با نص کلام خدا و هو قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم الآیه در منع فاطمه
زهرا ع میراث پدر یعنی پیغمبر را ص و معلومست عموم خطاب بر پیغمبر و امت
را و مستند … در این منع خبری که خود متفرد بود به و … شنیده …
قال نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقه و حال آنکه نهایت قلیل از روات
… این روایت … حیث تحل له الصدقه … بلکه
ممنعست بحسب عادت اختصاص ابوبکر بشنیدن چنین خبری دون غیره و

علاوه شیعه که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث و بر وارثان او اختصاص ترکه او
حرام مع ذلک پیغمبر وارثان خود را خبر نداده باشد از این حکم و منع ننموده از
آن و اهمال کرده باشد انذار اهل بیت و فرزندان و خویشان خود را با وجود
آنکه مامور است بآن بقوله تعالی و انذر عشیرتک الاقربین و با آنکه خبر داده باشد
و اهل بیت و فرزندان پیغمبر نشنیده باشند سخن پیغمبر را و انقیاد نکرده باشند
امر او را و طلب غیر حق خود کرده باشند با آنکه معصوم و مطهر اند بحکم نص
قرآن که انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا
و نیز این روایت مخالف صریح قرآنست در ثبوت میراث از انبیا حیث
قال تعالی و ورث سلیمان داود و قال تعالی عن زکریا فهب لی من لدنک ولیا
یرثنی و یرث من آل یعقوب پس منهدمست جواب مواقف و شرح مقاصد که روات
مذکوره اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم را واجب است عمل بآن هر گاه خود مشافهه از پیغمبر
شنیده باشد چه چنین خبری مفید قطع خواهد بود پس تخصیص قرآن بآن توان کرد
۲۰۸ و وجه دفع آنست که حاکم هر گاه بشنود از پیغمبر حاکم باشد نه معصوم باشد او را که
عمل بشنیده خود از پیغمبر هر گاه شنیده او مخالف صریح قرآن باشد و حال
که باشد نه حالی را که از جنس خود حاکم باشد و مع هذا متهم نیز باشد و نیز این خبر را
دعوی شنیدن کرده مخالف صریح قرآن باشد معتبر داشتن او و ابطال انصار و نیز
ابوبکر این حکم کرده در نزاع علی و عباس که دو وارث اند اختلفا فی بغله
رسول الله و سیفه و عمامته فحکم بها ابوبکر میراثا لعلی بن ابی طالب ع اگر
صدقه بودی بر علی حلال نبودی و واجب بودی بر ابوبکر انتزاع از دست
هر دو و دوم آنکه منع فاطمه ع کرده از فدک و آن قریه است که پیغمبر آنرا
بوی بخشیده بود و تصرف او داده و ابوبکر بعد از پیغمبر ضبط آن قریه نمود
و زهرا ع اظهار بخشش نمود تصدیق وی نکرد و حسنین و ام ایمن ادای شهادت
کردند رد نمود و حال آنکه علی بحکم آیه مباهله نفس پیغمبر و زهرا بمقتضای فاطمة
بضعة منی من آذاها فقد آذانی بضعه پیغمبر است و حسنین سید شباب
اهل الجنه و اربعه بروایاتی که ثابت شده بطرق اهل سنت و مقتضای آیه

ام ایمن امراة من اهل الجنة

تطهیر از جملهٔ اهل بیت و واجب العصمه و ام ایمن زنی بود که نبی در شان او گفته بود
ام ایمن امراة من اهل الجنة لیس منفرج جواب مواقف که نفی عصمت مدعی نموده
میگوید رد شهادت حسنین بنا بر آن بود که قبول شهادت ولد برای والدین
خلافیست و رد شهادت علی و ام ایمن بنا بر قصور از نصاب شهادت و هو
رجلان او رجل وامرأتان و حکم بشاهد و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه
و وجه دفع آنست که ظلم ابو بکر بنا بر تکذیب اهل البیت و رد شهادت ایشانست
که بمقتضای صریح قرآن مذهوب الرجس و واجب الطهارت اند نه شهادت و منع
فاطمه از فدک و منع کردن ابو بکر حق عصمت و طهارت را از اهل البیت
بغایت اشنعست از منع فدک و ظلم او بر اهل البیت فی الحقیقه اینست و عجب
حالیست که صدیق ازواج خود در ادعای اختصاص حجرهٔ مطهره بدون شاهدی
و تکذیب فاطمه کرد با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و طهارت و شارح
مقاصد در جواب منع صحت قضیه فدک نموده میگوید لو سلم صحة ما ذکر فلیس علی
الحاکم ان یحکم بشهاده رجل وامراة وان فرض عصمة المدعی والشاهد و له الحکم بما علم
یقینا وان لم یشهد به شاهد و طرفه حالیست که منع صحت قضیه مذکوره از مجلس
منقول نشده و اصحاب او با آنکه منع متواترات دیگر مانند خبر غدیر و غیر آن
نموده اند منع صحت قضیه فدک نتوانستند نمود و طرفه تر آنکه با فرض عصمت مدعی
و شاهد معلوم یقینی بودن خلاف دعوی مدعی جهت تجویز اجتماع نقیضین
عبرت میکنند که بیچارگان با آنکه از علمای معقولند بر نامعقولات بازی خود
میدهند و عجیبتر از همه آنکه بعد از جواب مذکور میگوید و لعمری ان قضیة فدک
علی ما یرویه الروافض من ابین الشواهد علی انهما کانا علی الضلالة و افترائهم علی
الصحابة و کونهم الغایة فی الغوایة والنهایة فی الوقاحة حیث ظنوا بمثل ابو بکر و عمر
انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لیشفع به الاخرون لا لهما انفسهما و لکن یتقبل بهما
و بمثل علی انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک الظلامة ایام خلافته و بسایر
الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض و لا اعتراض سوگند میخورد که قضیه
فدک بطریقی که شیعه روایت میکنند شاهد بین است بر فرو رفتگی شیعه
در ضلالت و بر دروغ بستن ایشان بر صحابه و بر بودن شیعه در غایت گمراهی

و نهایت

۲۰۹

و نهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل ابو بکر و عمر که ایشان حق فرزند پیغمبر بظلم
گرفته باشند که دیگران بآن تشفع شوند نه خودشان و نه خویشان و گمان برده
بمثل علی که در وقت خلافت خود که قادر بود بر رفع ظلامت چنین ظلمی کرد و بر
مدعی را بمستحق نداده و گمان برده اند بسایر صحابه که چنین ظلمی را دیدند و ساکت
شدند و هیچ نگفتند و پوشیده نماند که این گفتگو بنا بر منع صحت نقل قضیه کرده است
و بجای سند آن منع و بر عاقل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبه منع وقوع
خلافت ابو بکر است چه هر که خلافت ابو بکر شنیده یا نقل کرده خبر اخذ فدک
را نیز شنیده و نقل کرده و این سخن قابل تعرض جواب نیست غایتش تعجب
در اینست که گمان ظلم ابو بکر بر سلالهٔ نبوت و افترای این ظلم بر ابو بکر چگونه
بیشرمی و بر تقدیر تسلیم صحت نقل با گمان کذب سلالهٔ نبوت و ادعای خلاف
حق بضعهٔ پیغمبر و گمان شهادت زور و گواهی باطل بمثل علی بن ابی طالب و بمثل
حسنین که بنص قرآن گواهی بطهارت ایشان داده و تشریف اهل بیت پیغمبر چون
بیشرمی باشد تدین ابو بکر و عمر که گمان ظلم در بارهٔ ایشان بردن ضلالت و غوایت
بیشرمی و گمان کذب و طلب ناحق باهل بیت رشد و هدایت و بیشرمی و وقاحت
در نسبت ظلم با ابو بکر بیشتر است یا در منع عصمت سلالهٔ نبوت و اهل بیت طهارت
ما از سر دعوی عصمت اصطلاحی بگذریم و مضایقه در منع آن نکنیم اما عصمت و
طهارت قرآنیه چه توان کرد که عترت و اولاد اطهار را با منع نکردن علی
ظلامت مذکوره را در زمان خلافت خود بنا بر آن بود که خلافت او بعد از
فتنه خالی نبود که در آن خلافت عمل بمقتضای علم خود تواند کرد چنانکه بعضی
از آن اشاره بآن کردیم علی در آن خلافت که ام بدعت ابو بکر و عمر را که
عرضی در آن نبود توانست رفع نمود که فدک را که حق فرزندان خود بود بصیغهٔ
صدقه تصرف در آن شده رفع تواند کرد و سیم آنکه ابو بکر ایذای پیغمبر کرد
و ایذای پیغمبر ایذای خدا است و کدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول
خدا تواند بود اما اینکه ایذای پیغمبر کرد بنا بر آنکه ایذای فاطمه کرد در
رد دعوی و تکذیب وی کرد در ادعای بخشش فدک و تکذیب حقی
بالضروره ایذای اوست و نیز ثابت و محققست بنقل جمهور که فاطمه از او

آزرده شد و ازو راضی نشد تا آنکه رحلت کرد و وصیت نمود که او را در شب
دفن کنند تا ابوبکر بجنازه او حاضر نشود و برو نماز نگذارد و این خبر در اکثر کتب
ایشان موجود است از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو ثالث
کما ذکره فی الطرایف و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق
کثیره و گفته که این خبر محقق و معلوم است و نوح آن چنان (?) کرده و نقل کرده که ابوبکر
بعد از آزردن فاطمه نکرد (?) و بعذر خواهی او عمر را فرستاد و خود در رفت و فاطمه
راضی نشد و همان ناراضی و غضبناک از او رحلت کرد و وصیت نمود که پنهان
دفنش کنند و بعد از تصحیح و تحقیق این خبر چون خود سنیت (?) در صدد توجیه
اعتذار آن در آمده بعذری که بدتر از گناه است و اینجا مقام ذکر آن
و حاجت بتطویل بیان نیست چهارم آنکه قصد احراق خانه علی ع کرد
و عمر را بر آن داشت که خانه علی را بسوزاند و در آن خانه علی و فاطمه
و حسن و حسین علیهم السلم و جماعتی از بنی هاشم بودند تا بترسند و بیرون آیند
با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه قال اتی عمر بن الخطاب منزل علی ع
فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن للبیعة و ذکر الواقدی ان عمر جاء الی
علی ع فی عصابة فیهم اسید بن الحصین و سلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها
علیکم و ابن خیرانه در غرر آورده که زید بن اسلم گفت من از جمله جماعتی بودم
که هیمه کشیدند با عمر بسوی خانه فاطمه در وقتی که علی و اصحابش امتناع از بیعت
مینمودند پس عمر گفت مر فاطمه را که بیرون فرست آنان را که در خانه تواند
و الا خانه را با هر که در اوست بسوزانم فاطمه فرمود که میسوزانی علی و
فرزندان مرا گفت ای والله مگر آنکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبدربه
آورده که علی و عباس در خانه فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو
و بیار ایشان را اگر اباکنند مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان
یضرم علیها النار فلقیته فاطمة فقالت یا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا
قال نعم و در کتاب ... و کتاب انفاس الجواهر نیز مثل این وارد شده
و این جمله از علماء اهل سنت اند پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال آنکه
پیغمبر گفته بود و لعن الله المتخلف عن جیش اسامه ششم آنکه خلیفه خود کرد

عمر را و حال آنکه پیغمبر باعتقاد ایشان استخلاف نکرده بود پس اگر استخلاف
خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت
ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف و ان استخلف فان ابابکر استخلف و هذا
تصریح منه بعدم استخلاف النبی ص هفتم آنکه عمر گفت بیعت ابوبکر فلتة بود یعنی
بدون تأمل و تدبیر بود فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم آنکه گفت اقیلونی
ولست بخیرکم و علی فیکم یعنی عزل کنید مرا که بهترین امت نیستم در حالتی که علی در
میان امت است نهم آنکه پیغمبر هرگز تولیه امری باو و تفویض نکرد و حال
آنکه کم بود از صحابه که با او خدمتی مرجوع نشد و نوبتی بنقل سوره براءة بمکه
فرمود و علی ع را از عقب فرستاده عزل وی نمود پس هرگاه کسی صلاحیت
ادای آیه چند بجماعتی مخصوص نداشته باشد بطریق اولی ریاست عامه که مستلزم
ادای جمیع احکام الله است بعموم الناس چگونه تواند داشت دهم آنکه
۲۱۰ در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر می پرسیدم که هل للانصار فی
هذا الامر حق و هذا اشک منه فی صحة ما احتج به علی الانصار من قوله الائمة
من قریش علی غیر ذلک من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطرق اهل
سنت منقول و در کتب ایشان موجود است و اما مطاعن عمر اکثر بلکه جمیع
اموری که از مطاعن ابوبکر بود و غیر آن مثل منع پیغمبر ص از کتابت
وصیت و مواجهه او بقول انه لیهجر و امثال آن و مثل شک کردن او در موت
پیغمبر و انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا اینکه ابوبکر گفت انا
سمعت قوله تعالی انک میت و انهم میتون و مثل امر برجم حامله تا آنکه
علی ع منع فرموده گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها
سبیل و مثل امر برجم مجنونه حتی قال ع ان القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق
و مثل آنکه منع کرد از مغالات مهور و گفت هر که گران کند مهر دختر خود را
از جمله بیت المال کش کردانم (?) تا آنکه زنی با او محاجه کرد بقوله تعالی و آتیتم
احدیهن قنطارا و ملزمش کردانید فقال کل الناس افقه من عمر حتی
المخدرات فی الحجال و مثل آنکه بدیوار خانه برآمد و اهل خانه را زجر کرد
ایشان با او گفتند اخطات من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی یکی آنکه تجسس

کردی وحق تعالی نهی کرده از تجسس بقوله تعالی و لا تجسسوا دیگر انکه از غیر در خانه
آمدی وقال تعالی واتوا البیوت من ابوابها دیگر انکه بی اذن در آمدی وقد قال تعالی
لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستأنسوا دیگر انکه سلام نکردی وقد قال تعالی و تسلموا
علی اهلها پس عمر خجل شده برگشت ومثل انکه گفت متعتان کانتا علی عهد رسول الله
انا احرمهما یعنی متعه حج ومتعه نسا در زمان پیغمبر مشروع بود ومن هر دو را حرام
کردانیدم والی غیر ذلک من الامور التی لا یمکن احصاؤها واما مطاعن عثمان
مستغنیست از بیان تا انکه اکثر صحابه از کثرت ظلم وعدوان وتعدی و
طغیان او بر روی او در آمده کردند با او انچه کردند

فصل هشتم

از باب ششم از مقاصد ششم در نتیجه فصول مذکوره درین باب بدانکه از مجموع
انچه مبین شد و در فصول سابقه ثابت گشت وجوب وجود امام در هر زمانی
از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص و افضلیت در امام بود پس
هر که یکی از امور ثلثه در و مفقود باشد امامت را نشاید فضلا عن الثلثه
اما عصمت بنا بر انکه چون حافظ دین است مامون باید از وقوع خلل
بزیادت و نقصان در دین و اما نص بنا بر انکه عصمت معلوم نمی تواند گشت
و این حاصل نمی تواند شد مگر وقتی که نص از خدا و رسول محقق شود و اما افضلیت
بنا بر انکه امام محتاج الیه جمیع مردمست در جمیع امور و تا افضل از همه مردم
نباشد محتاج الیه همه و رئیس و مطاع کل نتواند بود و چون مجموع این امور
ثابت شد معلوم شد که امام و خلیفه اول بعد از رسول ص علی بن ابی طالب گشت ع
بنا بر اتفاق کل امت بر اشتمال او بجمیع امور ثلثه از غیر علی علیه السلام پس تعیین
یافت علی علیه السلام برای امامت والا لازم آید خلو زمان از وجود امام طریقه
دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و غیر علی واجب نیست
عصمتش باتفاق پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر واجبست
اعتبار نص در امام و غیر علی ع منصوص نیست باتفاق پس امام علیست ع
طریقه دیگر ثابت شد افضلیت علی ع و چون افضل باشد امام او باشد نه غیر
لامتناع تقدیم المفضول علی الفاضل طریقه دیگر ثابت شد منصوص بودن
علی بامامت و چون منصوص باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع فی امامة النص

طریقه

طریقه دیگر غیر علی متصف بوده بظلم در وقتی از اوقات و هر که ظالم باشد
در وقتی از اوقات هرگز امام نتواند شد پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر
از غیر علی صادر شده ظلم و قبیح در وقت ادعای امامت و هر که صادر شود
ازو ظلم و قبیح در وقت امامت بالضروره امام نتواند بود پس غیر علی امام
نتواند بود طریقه دیگر غیر علی منصوص نیست و هر که منصوص نیست ماذون
بخلافت نیست و هر که ماذون نیست بخلافت خلیفه نتواند بود طریقه دیگر اجماعست
درینکه امام علی است یا عباس یا ابو بکر لیکن ابا بکر و عباس امام نتوانند
بود لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی امام باشد والا لازم آید خرق الاجماع
المرکب طریقه دیگر اگر ابو بکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا ببیعت لان
کل من قال بامامته قال بذلک الحصر والقسمان باطلان اما النص بنا بر انکه
اگر نص میبود در روز سقیفه محتاج ببیعت نمیشد و اظهار نص میکرد و اما بیعت ۲۱۱
بنا بر انکه ثابت شد که بیعت طریق باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش
موقوفست بنص طریقه دیگر معلومست علما اجمالیا یقینیا استخلاف پیغمبر
بعد از رحلت مر احدی را بنا بر دو وجه یکی انکه معلومست از دأب و عادت
پیغمبر که در هر غیبتی از مدینه خلیفه میکرد شخصی را در مدینه تا امر رعیت
مهمل و ضایع نماند و این معنی لا محاله اهم است بعد از موت بنا بر انکه رعایت
مصالح رعیت با غیبت اگر چه دشوار است لیکن ممکنست بخلاف رعایت
مصالح رعیت بعد از موت که ممتنعست پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم است
از تعیین بعد از غیبت وجه دویم انکه پیغمبر گفت انما انا لکم مثل الوالد
لولده فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرها
ونیز معلومست که شفقتش بر امت بیش از شفقت پدر بود بر فرزند پس
همچنانکه مستحبست که پدر در حالت موت و صحت اختیار تعیین وصی برای
فرزندان بکند و اگر نکند لا محاله مذموم خواهد بود و عقلا که ممتنعست عدم
استخلاف پیغمبر مر احدی را پس ثابت شد اجمالا وجوب استخلاف و چون ثابت شد
عدم استخلاف غیر علی ع پس ثابتست استخلاف علی ع طریقه دیگر اجماعست

که پیغمبر در غزوه تبوک علی را خلیفه کرد بر مدینه و دیگر عزل او نکرد پس ثابت بر
خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت
اذ لا قائل بالفرق **فصل نهم** از باب سیم از مقاله سیم در ذکر ادله غالبیتی
بر خلافت ابو بکر و جواب از ان بدانکه امت در تعیین اول خلیفه بعد از پیغمبر
بر سه فرقه اند اول شیعه و مذهب ایشان انست که خلیفه بلا فصل بعد از پیغمبر علی
ابن ابی طالبست ع و ادله ایشان سبق ذکر یافت دوم راوندیه اتباع قاسم بن راوند
که قائلند بخلافت عباس عم رسول الله صلعم و این مذهب متروکست و متمسک ایشان
غیر مذکور و ظاهر است بطلان این مذهب سیم اهل سنت و ایشان خلیفه اول
ابو بکر را دانند و بعد از ان عمر و بعد از ان عثمان و بعد از ان علی را و متمسک
ایشان در خلافت ابو بکر چند وجهست وجه اول اجماع و این عمده ادله ایشانست
قال شارح المقاصد موافقا لما قاله سایر علمائهم لنا فی اثبات خلافة ابی بکر
وجوه الاول و هو العمدة اجماع اهل الحل و العقد علی ذلک و ان کان
من البعض بعد تردد و توقف و گفته که اول تردد از انصار و هم شد که گفتند منا
امیر و منکم امیر و بعد از ان ابو سفیان که گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف
ان یلی علیکم تیمی والله لاملان الوادی خیلا و رجالا و فرستاد ابو بکر عمر و ابو عبیده
را نزد علی و گفتگوی بسیار شد و غلظتی از عمر بظهور رسید و انگاه علی ع آمد
و دخل فیما دخل فیه الجماعة و قال حین قام من المجلس بارک الله فیما ساءنی و سرکم
و جواب ازین دلیل که باعتراف ایشان عمده دلایل ایشانست منع تحقق
اجماعست در هیچ وقتی از اوقات اما در عهد خلافت ظاهرست باعترافهم
و اما در وقتی دیگر بنا بر انکه معنی اجماع انست که رای هر یک از اهل حل و عقد
و معتقد او و راجح در نظر او امر مجمع علیه باشد نه انکه از روی جبر و اکراه
از او قول و تلفظ بان صادر گردد که مطابق اعتقاد او نباشد و در اجماع
مذکور باعترافهم معنی مذکور متحقق نیست چه خود قائلند که از عمر غلظتی و درشتی
و بیان آن غلظت در کتب احادیث ایشان بشرحی که شمه از ان مذکور شد
من حدیث احراق البیت و غیره مذکور است پس بیعت علی بر تقدیر تسلیم و احتمال
هذه چگونه دلالت بر رضای و موافقت رای و اعتقاد او تواند کرد
و تفصیل سند منع انست که مراد از اهل حل و عقد مجتهدین است چنانکه در
کتب

کتب اصول فقه مبین شده پس خالی از ان نیست که علی ع مجتهد بوده یا نه و توقفش از بیعت
از روی اجتهاد بوده یا نه اگر مجتهد نبوده و توقفش بنا بر اجتهاد نبوده پس توقف را
چه ضرر در انعقاد اجماع و اگر مجتهد بوده و توقفش بنا بر ان بوده که با اجتهاد
تحصیل رای درین مسئله نماید پس اگر رای حاصل شده بود چه احتیاج بغلظت و احراق
بیت و امثال آن بود و اگر هنوز تحصیل رای نشده بود و یا رایش بخلاف مطلوب
تعلق گرفته بود پس بمجرد موافقت زبانی دو قول با سایر مجتهدین از بیم و خوف
چگونه متحقق و منتظم اجماع تواند شد دلیل دوم اجماع مرکبست و بیانش انست که امت
قاطبه بر آنند که خلیفه بعد از رسول الله یا ابو بکر است یا علی یا عباس لیکن علی و
عباس خلیفه نیستند بنا بر انکه با ابو بکر بیعت نمودند و امر را باو تسلیم کردند
و با او منازعه نکردند و این معنی دلیلست بر انکه ایشان خلیفه نبودند چه با استحقاق
خلافت ترک منازعه و تسلیم امر بغیر مستحق منافی عصمتست که شیعه مدعی
٢١٣ آنند پس واجبست که ابو بکر خلیفه باشد والا خرق اجماع مرکب لازم آید و هو باطل
و جوابش ظاهر است چه ترک منازعه مطلقا لازم نیست که منافی عصمت باشد بلکه با
قدرت و وجود اعوان و انصار چنانکه گذشت دلیل سیم قوله تعالی
وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض خدای تعالی
وعده کرده مؤمنان که ایشان را خلیفه کرداند در ارض و ثابت نشده خلافت
برای غیر خلفای اربعه پس ثابت باشد خلافت خلفای اربعه بترتیب والا
خلف وعده لازم آید و جوابش انست که ثبوت خلافت لازم ندارد وقوع
خلافت یعنی انقیاد و اطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف
پس لازم نیست که خلافت موعود ثابت نباشد مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت
نیست باعتقاد شیعه مگر برای علی و اولاد او نه برای غیر ایشان
دلیل چهارم قوله تعالی قل للمخلفین من الاعراب ستدعون الی قوم اولی
باس شدید تقاتلونهم او یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا و ان
تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگان را
از جنگ حدیبیه که زود باشد که شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعتی قوی شوکت
و صاحب عظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید
مستحق اجر حسن شوید و اگر باز تخلف کنید مستوجب عذاب الیم گردید

بیان استدلال است که داعی درین آیه باید که مفترض الطاعه باشد بدلیل وعده و وعید
بطاعت او و تخلف از و و مراد از قوم اولی باس نزد اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه اند
و قوم مسیلمه کذاب که قتال با ایشان در زمان خلافت ابوبکر واقع شده و یا اهل فارس که
قتال با ایشان در زمان خلافت عمر روی داد پس بهر تقدیر خلافت ابوبکر ثابت شد
چه خلافت عمر نیز مستلزم خلافت اوست بنا بر آنکه بوصیت ابوبکر بود و منقوض است
که مراد از داعی مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معاویه و اتباعش بنا بر آنکه
مجموع ایشان اهل اسلام بودند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون
و جوابش آنست که در اولی باس شدید نزد مفسرین خلافست فقیل هم هوازن و حنین
عن عکرمه و سعید بن جبیر و قیل هم هوازن و ثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف
عن الضحاک و قیل هم بنو حنیفه مع مسیلمة الکذاب عن الزهری و قیل اهل فارس
عن ابن عباس و قیل هم الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب
معویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیات خود بعد از نزول آیه
با ایشان قتال کرده چه پیغمبر بعد ازین آیه با جماعت بسیار از ذوی نجده
و شده قتال کرده و دعوت مخلفین بان قتال نموده مانند اهل حنین و طایف
و موته و تبوک و غیر ذلک پس وجهی ندارد حمل آیه بقتالی که بعد از وفات
پیغمبر واقع شده پس متعین آنست که مراد از داعی درین آیه پیغمبر بوده و علی
وجود این با احتمال استدلال مذکور صحیح نتواند بود و دلیل پنجم اگر ابوبکر
خلیفه نباشد و بناحق تصرف در خلافت کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند
بود چه ظالم ممدوح خدا تعالی نباشد و حال آنکه ممدوح خداست در چند آیه
یکی قوله تعالی لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة الآیه دیگر قوله تعالی
والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان
رضی الله عنهم و رضوا عنه چه این هر دو آیه باتفاق در شان جماعتی
نازل شده که ابوبکر داخل است دران جماعت دیگر و سیجنبها الاتقی الذی
یؤتی ماله یتزکی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی و مراد از اتقی ابوبکر است
چه اتقی لا محاله اکرم باشد لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم و اکرم افضل
و افضل باتفاق امت یا ابوبکر است یا علی و مراد درین آیه علی نتواند بود
چه اتقی را صفت کرده که نیست نزد او از کسی نعمتی که جزا داده شود و نزد

علی از پیغمبر نعمت تربیت هست و نزد ابوبکر از پیغمبر نیست که نعمت هدایت و آن نعمت
که جزا داده شود نتواند بود بدلیل قوله تعالی قل لا اسألکم علیه من اجر پس باید که مراد ابوبکر باشد
پس این آیه دلالت بافضلیت ابوبکر نیز کند و جوابش آنست که مدح و ذم خدا تعالی بر طاعت
و معصیت بنده است پس رضای خدا تعالی از بنده راجع شود برضای از طاعت و عدم
رضا راجع بعدم رضای از معصیت پس رضای خدا تعالی در آیه اول راجع شود برضای
از بیعت که در تحت شجره مؤمنان با پیغمبر کردند چنانکه وصف مشار الیهم در آیه
ثانیه راجع بمهاجرت و نصرت و تابعیت باحسان است پس رضای مطلق لازم نباشد و اما در
سبب نزول آیه سیم واحدی از عکرمه از ابن عباس روایت کرده که مردی را نخله
بود که شاخش بدار فقیری ذی عیال مایل شده بود گاهی میوه از ان نخله بسرای
عیال می افتاد و آن مرد بخانه صاحب عیال در آمده میوه را از دست کودک که
میوه برداشته بود میگرفت و گاه بود که انگشت میکرد و از دهن کودک بیرون
۲۱۷ بیرون می آورد صاحب عیال شکایت اینمعنی نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخله را
طلبیده گفت فلان نخله را بمن ده که در عوض نخله در جنت بود هم صاحب نخله
گفت این نخله بهترین نخلهای منست و قبول نکرد و رفت مردی حاضر بود بحضرت
گفت اگر من نخله این مرد را بستانم و بتو دهم نخله جنت مرا باشد حضرت فرمود
آری پس مرد رفت و نخله مذکوره را از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه نمود و بحضرت
داد و حضرت بصاحب عیال بخشید و این آیه نازل شد و مراد از اشقی درین آیه
صاحب نخله است و مراد از اتقی آنکه نخله را بچهل نخله خرید و نام او ابو الدحداح
بود و از ابن زبیر نقل شده که این آیه در شان ابوبکر نازل شده بسبب
ممالیکی که خرید و آزاد کرد و اولی آنست که عام باشد چنانکه از ابو جعفر روایت
شده و استدلال که کرده اند که غیر او اند بوده که ابوبکر جوابش آنست که مراد
که نعمت کسی نزد او نیست که جزا داده شود آنست که ایتای مال بمحض قربت باشد
نه بقصد جزای نعمتی چه جمله اعنی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی عطف بجمله یتزکی
و جمله یتزکی حالست از ضمیر یؤتی که مراد اتقی است و حال بحسب معنی صفت است پس
الحقیقه اتقی موصوفست بدو صفت که یکی معنیش آنست که ایتای مال بجهة تزکیه است
نه بجهة ریا و سمعه و دیگری معنیش آنکه ایتای مال نیست بجهة جزا دادن نعمت کسی
که نزد او باشد و اما مراد از اتقی فضیلت و مفضل نیست که علی یا ابوبکر جوابش

است که مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در علی و ابوبکر بلکه مراد
اتقی فی الجمله است چه در هر عملی از اعمال اتقی و غیر اتقی متصور است بنابر آنکه هر که عملی را
بمحض قربت کند اتقی است از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند و مراد از اتقی [illegible]
آنست که هر عملی بقصد قربت کند و چنین کسی اتقی خواهد بود از هر که عملی را بقصد
قربت نکند و لازم نیست که اتقی از جمیع امت باشد و این ظاهر است و نیز لازم نیست
که اتقی از جمیع امت بمعنی لا اتقی منه باشد چه اصل تقوی کامل شدت و ضعف نیست تقوی
در جمیع اعمال نیز قابل شدت و ضعف تواند بود و حال آنکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق
و نظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی بن ابی طالب بنابر آنکه ثابت کردیم
افضلیت علی علیه السلام را دلیل پنجم قوله علیه السلام اقتدوا باللذین بعدی ابی بکر و عمر چه اقتدوا
صیغه امر است و امر برای وجوب یا ندب و بهر تقدیر دلالت کند بر جواز
اقتدا در احکام و اگر در دعوی امامت بر ضلال میبودند هر آینه اقتدا بایشان
جایز نبود و جوابش آنست که خبری که در چنین مسایل استدلال بآن توان کرد باید
که متواتر باشد یا مقبول الطرفین یا مقبول طرف مخالف تا حجت تواند شد و خبر مذکور
از اقسام ثلثه نیست و همچنین است استدلال ایشان بسیار بر روایات آحاد که مخفی ...
نقل آن سیما که این جماعت وضع حدیث را بنابر مصلحتی تجویز کنند و امام فخر در کتاب
اربعین از دلیل مذکور دو جواب از شیعه نقل کرده یکی منع تواتر خبر مذکور
دوم احتمال آنکه بر تقدیر صحت خبر واقع در لفظ خبر اول ابا بکر باشد بنصب بتقدیر
حرف ندا یا ابا بکر و عمر و تغییر بنصب بجر از راوی باشد و مراد از اللذین بعدی
کتاب باشد و عترت و معنی حدیث امر باشد بابوبکر و عمر باقتدای بکتاب الله و بعترت
رسول الله چنانکه در احادیث دیگر وارد شده مانند آنکه امر باشد باصحاب باقتدای
بابی بکر و عمر و بعد از آن جواب گفته از اول باین طریق که اکثر شیعه بغایت
عجیب است چه هرگاه خبری یابند که موافق مطلب ایشان باشد دعوی تواتر کنند چون
خبر غدیر و خبر منزلت و هرگاه خبری بشنوند که موید مطلب ما باشد گویند خبر واحد است
وارد نماند باین طریق که اگر راه قدح در اعراب گشاده هر آینه اعتماد بدلایل
لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب از اول آنست که قیاس خبر مذکور بخبر
غدیر و خبر منزلت نتوان کرد بنابر آنکه اگر منع تواتر خبرین مذکورین از روی

مکابره

مکابره و عناد کنند با نقلهای بسیار که در طرق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین
را چه توان کرد بخلاف خبر مذکور که در طرق ایشان بحدی نیست که انسب بخبرین مذکورین
توان کرد و در طرق شیعه خود اصلا منقول نشده و بعکس حکم بصحت آن کرده و خبری
که نه متواتر باشد و نه مقبول طرف مخالف استدلال بآن نتوان کرد و جواب از دوم
آنست که اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکنست حکم بصحت خبر بنابر آنکه غلط اعراب
از راوی باشد والا ... بعد ور آن خبر بعد ان نبوت نتوان داد بنابر آنکه مشتمل
بر غلطی خواهد بود که نسبت براوی نتوان داد و آن چنانست که اللذین موصول است
و ظرف اعنی بعدی صله او و صله موصول واجبست که ظاهر و معلوم مخاطب باشد
چنانکه در علوم عربیه مبین شده و پاینده ماندن ابوبکر و عمر بعد از پیغمبر چگونه
معلوم اصحاب تواند بود و احتمال آنکه شاید پیغمبر خبر داده باشد بجای ایشان
۲۱۴ در نهایت رکاکت است چنانکه بر صاحب ذهن ظاهر و پوشیده نیست دلیل هفتم قوله علیه السلام
فی مرضه الذی توفی فیه ایتونی بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه
اثنان ثم قال یابی الله والمسلمون الا ابا بکر دلیل هشتم ان النبی صلعم استخلفه بالصلوة
التی هی اساس الشریعه و لم یعزله دلیل نهم قوله علیه السلام الخلافة بعدی ثلثون سنة و کانت
خلافة ابی بکر سنتین و خلافة عمر عشر سنین و خلافة عثمن اثنی عشر سنة و خلافة علی علیه السلام
ست سنین و جواب ازین ادله ثلثه گذشت و از اختصاصات ایشانست نقل این
اخبار آحاد و آنکه ثابت و متمسک نزد شیعه بطریق تواتر خلاف آنست استدلال
بان اخبار صحیح نیست دلیل دهم آنکه مهاجرین و انصار ابوبکر را بخلیفه رسول الله
خطاب میکردند و حال آنکه موصوف اند بصدق نحو قوله تعالی اولئک هم الصادقون
و نیز اگر خلافت حق علی میبود هر آینه ابوبکر ظلم کرده باشد و اصحاب که اعانت
ابوبکر و ترک حضرت علی نمودند هر آینه فاسق باشند و حال آنکه خیر امتند
بدلیل قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر
و جوابش آنست که خطاب بخلیفه رسول الله از باب تسمیه است و متصف بصدق
و کذب نتوانند شد و بر تقدیری که تواند شد ابوبکر خود را خلیفه رسول الله نام
کرده و دیگران باین نام تخاطب میکردند چنانکه در سایر خلفای جور باعتقاد
شما نیز و در ضرورت کذب لازم نیاید بر اصحاب و بر تقدیری که لازم و ضعف

جماعتی بصفتی مستلزم بقای آن صفت جهت واله ارتداد صورت نبستی و نیز وصف جماعتی
بصدق مستلزم وصف هریک از آحاد جهت و تواند بود که در میان مهاجرین جمعی
باشند که هرگز اطلاق خلیفهٔ رسول الله بر ابوبکر نکرده باشند مگر بر سبیل تقیه و خوف و از
اینجا ظاهر شد جواب خیرامت نیز **فصل دهم** از باب سیم از مقاله سیم در اثبات
امامت سایر ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنی عشر و بیان حقیت مذهب شیعهٔ امامیهٔ اثنی
عشریه چون امامت علی بن ابی طالب و بطلان امامت خلفای ثلثه ثابت شد ثابت
شد حقیت مذهب شیعه امت محمد صلعم در اول اختلاف کردند بدو فرقه یکی شیعه و دیگری
سنی هرگاه از امت قایل است بامامت علی ع بلا فصل شیعه است و هر که قایل است بامامت
ابوبکر سنی و نیز ثابت است وجوب اعتبار عصمت در امام و پیش ازین بیان کردیم در فصل
اول شرعیه که حجیت اجماع بنابر اشتمال امت بر وجود امام معصوم پس هرگاه قول مجموع
امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود که قول شیعه
حق است بنابر وجود معصوم در فرقه شیعه پس هرگاه شیعه اتفاق کنند بر قوله معلوم شد
که حجت متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت آن ضرر نرساند که و همچنین در میان فرق
شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع است و چون معلوم شد این
بدانکه اثبات امامت هر امامی بعد از علی بن ابی طالب ع بدو طریق ممکن است یکی نص
متواتر از امام سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن فرقه و اجماع
فرقهٔ شیعه قاطبه متحقق است بر امامت حسن بن علی بن ابی طالب ع بعد از علی ع و بر امامت
حسین بن علی ع بعد از برادرش حسن بن علی ع و همچنین متواتر است نزد شیعه
نص از علی بامامت حسن و در حسن بامامت حسین ع و متواتر است نزد امامیه نص از
پیغمبر بامامت حسین ع بقول صلعم مشیرا الی الحسین ع هذا امام ابن امام اخو امام ابو
ائمة تاسعهم قائمهم و بعد از حسین ع شیعه مختلف شدند بعضی قایلند بامامت محمد بن
علی مشهور بابن الحنفیه و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را کیسانیه
خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین ع و بعد از علی بن
الحسین مختلف شدند بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و ایشان را زیدیه
خوانند و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر ع و از فرق شیعه هر فرقه که قایل
باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمان ایشان را
امامیه خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر ع

بامامت

بامامت جعفر بن محمد الصادق ع و بعد از صادق مختلف شدند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از او
قایل بامامی نباشند و او را حی و غایب دانند و گویند مهدی موعود است و ایشان را
ناووسیه خوانند و بعضی قایلند بامامت اسمعیل بن جعفر و ایشان را اسماعیلیه خوانند
و بعضی قایلند بامامت عبد الله بن جعفر و ایشان را فطحیه خوانند و دیگران قایلند
بامامت موسی بن جعفر الکاظم ع و قایلین بامامت موسی بعضی وقف کنند بر موسی و
از و تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد از و قایل نشوند و موسی را حی و غایب دانند
و مهدی موعود دانند و ایشان را واقفه خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن
موسی ع و بعد از و بامامت محمد بن علی ع و بعد از و بامامت علی بن محمد ع و بعد
از و بامامت الحسن العسکری ع و بعد از و بامامت محمد بن الحسن القائم المهدی ع
و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر است از ائمه اثنی عشر و ایشان را
۲۱۵ اثنی عشریه خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت
شد پس مذهب هر فرقه از شیعه که قایل نباشند بعصمت امام مانند کیسانیه و زیدیه
باطل باشد و همچنین باطل باشد مذهب هر که قایل باشد بعصمت لیکن وقف کنند بر امامی که معلوم
باشد موت او مانند ناووسیه و اسمعیلیه و فطحیه و واقفه بنابر آنکه موت ائمه
مذکوره محقق و ثابت است بتواتر پس باید که نماند غیر اثنی عشریه پس مذهب حق از
مذاهب طوایف شیعه مذهب اثنی عشریه باشد پس اتفاق فرقه اثنی عشریه اجماع
و حجت باشد بنابر آنکه امام معصوم که ممتنع است خلو زمان از وجود او البته داخل
باشد درین فرقه نه در میان فرق پس مخالفت سایر فرق شیعه با اثنی عشریه
قادح حجیت اجماع اثنی عشریه نباشد چنانکه مخالفت اهل سنت با شیعه قادح حجیت
اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنی عشریه متحقق است بامامت ائمه اثنی عشر مذکور بر
ترتیب مذکور پس امامت ائمه اثنی عشر ثابت و متحقق باشد و نیز متواتر است
نزد امامیه اثنی عشریه نص هر سابقی بامامت لاحق و نیز متواتر است نص
پیغمبر بامامت ائمه اثنی عشر باعیانهم و نیز از هر یک از ائمه متواتر است نص
بجمیع ائمه بعد از و و نیز از پیغمبر و از هر یکی از ائمه متواتر است خبر بوقوع غیبت
امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان آن بر نهجی که سابقا دانسته شد و از جملهٔ معجزات
باهره پیغمبر و هر یک از ائمه استحقاق امامت ائمه اثنی عشر باعیانهم و بعد ایشان و غیبت

تا دوازدهم چه هر کدام خبر بوقوع آنجمله دارند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوست و نیز عدد
ائمه و عدد ایشان و امامتشان معلوم و ثابت باجماع فرقهٔ امامیهٔ اثنی عشریه که مشتملست
بر قول معصوم و نیز امامت هر یک از ائمهٔ اثنی عشر ثابت باجماع و اتفاق کل امت
بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و حال آنکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی
از ازمنه و وجود امام غایب اعنی صاحب الزمان ع نیز ثابتست هم بتواتر و هم باجماع
فرقهٔ محقه و هم باجماع امت بعدم معصومی غیر او و جماعتی که مشاهده نمودند آنحضرت
در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش ابو محمد ع با شیعه بالغند بحد
تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلا جلیل القدر بوده اند ظاهر و
معروف باسمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر میداده اند از آنحضرت بمعجزات و کرامات
و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید العمری
و قاسم بن الحسین بن روح النوبختی و علی بن محمد السمری و کان کلما قرب وفات احد
منهم عین ع غیره من یقوم مقامه بآیات و کرامات مشاهده بتصدیق ذلک و چون
نوبت وکالت بعلی بن محمد السمری رسید خبر داده که حضرت صاحب الزمان ع را خبر داده
بموت وی و تعیین روز وفات و فرموده که کسی را وکیل نکند که وقت غیبت
کبری رسیده و درین غیبت امتحان خواهد کرد خدا بتعالی مومنان را پس وفات کرد
علی بن محمد السمری در همان وقتی که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری نیز ملاقات
کرده اند آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه وی که بدلایل و معجزات بر ایشان ثابت
شده که آنحضرت است و شیخ طوسی علیه الرحمه و غیر او از علما تصریح کرده اند بعدم امتناع
ملاقات آنحضرت درین زمان نیز مر جماعتی از مومنان را که کتمان امر توانند
نمود و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل غایتش وقوع چنین عمری
درین ازمنه که معتاد شده حضرات علما را از جمله معجزات و خوارق عادات میدانند
و در آن محل استبعاد بسیار که حکمت الهی متعلق بآنست و هی ان لا یخلو الارض
عن حجة الله تعالی و مخالفین که قائلند بوجود خضر و الیاس علی نبینا و علیهم السلم
که عمرشان اضعاف عمر صاحبست مع قوع در صحت وجود آنحضرت بنا بر طول عمر
نتوانند کرد **فصل یازدهم** از باب سیم از مقاله سیم در ذکر بعضی از اخبار
بطریق اهل سنت که مشتملست بر ذکر ائمه اثنی عشر فمن ذلک ما رواه البخاری
فی صحیحه فی الجزو الثالث باسناده الی جابر بن سمره قال سمعت النبی ص یقول یکون

بعدی

بعدی اثنی عشر امیرا پس کلمه گفت که من نشنیدم پدرم گفت آن کلمه این بود کلهم من
قریش و نیز بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه قال قال ص لا یزال امر
الناس ماضیا ما ولیهم اثنی عشر رجلا ثم تکلم ص بکلمة خفیت علی فسالت ابی ماذا قال
رسول الله ص فقال کلهم من قریش و مسلم نیز در صحیح خود از ابن عیینه همین خبر را بطریق
دیگر روایت کرده و من ذلک ما رواه مسلم فی صحیحه فی الجزو الرابع قال سمعت النبی ص
ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنی عشر خلیفه قال ثم تکلم بکلام خفی علی فقلت
ماذا قال فقال کلهم من قریش و نیز مسلم روایت کرده در صحیح خود بروایت سماک
ابن حرب یرفعه الی النبی ص قال لا یزال امر الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفه
ثم قال کلمه لم افهمها الراوی فقال عنها من سمع الحدیث من النبی ص فقال ان النبی ص
قال کلهم من قریش و نیز بروایت شعبی همین حدیث را روایت کرده لا امر
قال لا یزال هذا الامر عزیزا الی اثنی عشر خلیفه و نیز بروایت سعد بن وقاص
۲۱۶ و بروایت عامر بن سعد مثل این روایت کرده و من ذلک فی الجمع بین الصحاح الست
قال ان النبی ص قال لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفه کلهم من قریش
و من ذلک فی صحیح ابی داود فی الجزو الثالث باسناده الی النبی ص لا یزال الدین
ظاهرا حتی یقوم الساعة و یکون علیکم اثنی عشر خلیفه کلهم من قریش و من ذلک
روایة الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین بهذه الاحادیث من طریق عبد الملک بن
عمیر و طریق شعبه و طریق ابن عیینه و طریق عامر بن سعد و طریق سماک بن
حرب و طریق عدی بن حاتم و طریق عامر الشعبی و طریق حصین بن عبد الرحمن و جمیع
هذه الطرق یتضمن ان عدتهم اثنی عشر خلیفه او اثنی عشر امیرا و کلهم من قریش
و من کتاب تفسیر القرآن للسدی و هو من قدماء المفسرین عندهم و ثقاتهم
قال لما کرهت ساره مکان هاجر اوحی الله الی ابرهیم الخلیل ع فقال انطلق باسمعیل
و امه حتی تنزله بیت التهامی یعنی مکه فانی ناشر ذریته و جاعلهم ثقلا علی من کفر بی
و جاعل منهم نبیا عظیما و مظهره علی الادیان و جاعل من ذریته اثنی عشر عظیما
و جاعل ذریته عدد نجوم السماء و فی کتاب مقتضب الاثر فی امامة الاثنی عشر
تصنیف ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن عیاش عن ابو سلیمان راعی رسول الله ص
قال سمعت رسول الله ص یقول لیلة اسری بی الی السماء قال لی الجلیل جل جلاله آمن
الرسول بما انزل الیه من ربه قلت والمومنون قال صدقت یا محمد من خلفت
فی امتک قلت خیرها قال علی بن ابی طالب ع قلت نعم یا رب قال یا محمد انی اطلعت

على الارض اطلاعة فاخترتك منها فشققت لك اسماً من اسمائي فلا اذكر في موضع
الا ذكرت معي فانا المحمود وانت محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها علياً وشققت
له اسماً من اسمائي فانا الاعلى وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت علياً وفاطمة والحسن
والحسين والائمة من ولده من نور من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات و
الارض فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي من الكافرين
يا محمد لو ان عبداً من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير كالشن البالي ثم اتاني جاحداً
لولايتكم ما غفرت له حتى يقر بولايتكم يا محمد تحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال
لي التفت عن يمين العرش فالتفت فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين
ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد
والحسن بن علي والمهدي في ضحضاح من نور قيام يصلون وهو في وسطهم يعني المهدي
كانه كوكب دري وقال يا محمد هؤلاء الحجج وهو الثائر من عترتك وعزتي وجلالي
انه الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم من اعدائي ومن ذلك الكتاب ايضاً باسناده
عن الاعمش قال حدثني ابو اسحق عن الحرث وسعيد بن بشير عن علي بن ابي طالب ع
قال قال رسول الله صلعم انا واردكم وانت يا علي الساقي والحسن الرائد والحسين
الامر وعلي بن الحسين الفارط ومحمد بن علي الناشر وجعفر بن محمد السائق وموسى
ابن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين وعلي بن موسى مزين
المؤمنين ومحمد بن علي منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته
ومزوجهم الحور العين والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون به والهادي
شفيعهم يوم القيمة حيث لا ياذن الله الا لمن يشاء ويرضى وباسناده عن
سليم بن قيس الهلالي عن سلمان المحمدي قال دخلت على النبي صلعم واذا الحسين
على فخذه وهو يقبل عينيه ويلثم فاه وقال انت سيد ابن سيد ابو السادة
انت امام ابن امام ابو الائمة انت حجة ابن حجة ابو حجج تسعة من
صلبك تاسعهم قائمهم وايضاً من كتاب اسمه تاريخ اهل البيت رواية نصر
ابن علي الجهضمي يتضمن تسمية الاثني عشر من ال محمد المشار اليهم ومن كتاب اخر
اسمه تاريخ مواليد ووفاة اهل البيت رواية ابن الخشاب الحنبلي النحوي
يتضمن تسمية الاثني عشر المشار اليهم الى غير ذلك من كتبهم وتصانيفهم مما يطول
تعداده **فصل دوازدهم** از باب سیم از مقاله سیم در ذکر بعضی از
خصایص ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بدانکه انچه ثابت شد بدلیل

وبرهان از شرایط امام عصمت و علم باحکام کتاب و سنت و تدبیر رعایا و امر سیاست
و انچه متعلق بشر است باین جمله و افضلیت در امور مذکوره و لکن ثابت شده نزد امامیه بطرق
اخبار از ائمه طاهرین صم زاید بر امور مذکوره خصایص چند که از علامات و صفات
و خواص امامت است از جمله علم بجمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس اگرچه در غیر امور
دینیه باشد از هشام بن الحکم که از جمله اصحاب ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق است ع
مروی شده که گفت پانصد مسئله در علم کلام از ابا عبد الله ع در مجلس واحد پرسیدم
و در همه آن مسایل بجواب رسیدم و از کمال حیرت که دست داد گفتم جعلت فداك
بر امام علم بکتاب و سنت و شرایع واجبست لکن علم بامثال این علوم را از کجا خود
ترکان داری که خدا تعالی شخصی را حجت کرداند بر خلق و بنهد نزد او چیزی که محتاج باشند
باو خلق و از جمله علم بجمیع علوم انبیا و علم بجمیع کتب منزله از سما و بجمیع ما فی القران
من الاحکام وغیرها و من التفسیر والتاویل است و وارد شده که هیچکس از امت
عالم بجمیع قرآن نباشد مگر ائمه و نیز عالم باشند باسم اعظم و وارد شده از ابا جعفر ع
که اسم اعظم هفتاد و سه حرفست که یک حرف از ان باصف سلیمان عطا شده بود و
بان قادر شد بر اتیان سریر بلقیس و عندنا اثنان و سبعون حرفا و حرف عند الله
استاثر به فی علم الغیب عنده و از ابا عبد الله ع مروی شده که بعیسی بن مریم
دو حرف از ان داده شد که بان میکرد هر چه میکرد و موسی چهار حرف و ابراهیم هشت
حرف و نوح پانزده حرف و آدم بیست و پنج حرف و جمع کرد خدا تعالی برای محمد صلعم
هفتاد و دو حرف را و محجوب کرداینده از او حرف واحد را و از جمله عصای موسی است
چنانکه مروی شده از جعفر ع قال کانت عصا موسی لآدم ثم صارت الی شعیب
ثم صارت الی موسی بن عمران و انها لعندنا و فرمود که در نهایت خضرت و تازگیست
مانند انکه تازه از درخت کنده باشند و هرگاه خواهیم بسخن می آید و ان مهیاست
برای صاحب الزمان ع که بان کند هر چه موسی میکرد و از جمله حجر موسی است
که چشمه های آب از و میشد و ان نزد صاحب الزمانست ع و نزد صاحب ع
قمیص ادم است و خاتم سلیمان و از جمله سلاح و زره رسول الله صلعم و از ابا عبد الله
مروی شده که مثل سلاح رسول صلعم نزد ما مثل تابوت است نزد بنی اسرائیل در خانه
که تابوت یافت میشد نبوت از ان خانواده بود و هر که از ما اهل البیت سلاح
رسول الله صلعم پیش او هست امامت از و است و از جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه

ومصحف فاطمه ع وصحیفه ومراد از جفر احمر ظرفیست که در وی سلاح رسول الله ص ومراد از
جفر ابیض وعاء من ادم فیه علم النبیین والوصیین وعلم العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل
والجامعة صحیفة طولها سبعون ذراعا بذرع رسول الله ص فیها کل حلال وحرام وکل شیء
یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش وقال علیه السلام مصحف فاطمه مصحفیست که درو نوشته
شده ع بخط خود خبرهایی که جبرئیل یا ملکی دیگر القا میکرده بفاطمه ع در تعزیه پیغمبر ص
ولیس فیه شیء من الحلال والحرام ولکن فیه علم ما یکون ودر روایة اخری ان فیه مثل
قرآنکم هذا ثلث مرات ومراد از صحیفه کتابیست که در وی باملاء پیغمبر وخط علی ع
کل حلال وحرام واز جمله نزول ملائکه است وروح بر امام زمان در لیلة القدر
هر سال وخبر دادن بجمیع اموری که در آن سال واقع شود واز جمله بودن ایشان
محدث ومراد از محدث آنست که سخن ملائکه شنود ومشاهده ذات ایشان
نکنند ودر کافی در حدیث ملاقات الیاس با امام جعفر صادق ع مذکورست که علوم ائمه
از محدثیست واز آنجاست که اختلاف در علوم ایشان نیست واز جمله عرض اعمال
همه کس از رعیت هر چه کنند از نیک وبد بر آنحضرت معروض شود بحضرت امام
وباین تفسیر کرده ابو عبد الله ع لفظ مؤمنون را در قوله تعالی اعملوا فسیری الله
عملکم ورسوله والمؤمنون واز جمله افزوده شدن علوم ائمه است در هر شب جمعه
واز جمله آنست که هر چه معلوم ملائکه وانبیا ورسل باشد معلوم ائمه است واز جمله آنکه
ائمه متولد شوند کامل العقل والعلم وختنه کرده واز جمله انهم یعلمون متی یموتون
وانهم لا یموتون الا باختیار منهم الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا
المرویة عنهم علیهم السلم

باب چهارم

از مقاله ششم در معاد
بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی رجوع وبازگشتن است ومراد از معاد در شرع
بازگشتن انسانست بحیات بعد از موت بجهت یافتن جزای عملی که پیش از موت
از وی صادر شده باشد از نیک وبد ومقصود ازین باب در چند فصل مبین میشود

فصل اول در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح ودر اینکه حقیقة انسان
چیست بدانکه علما را اختلافست در امر نفس وروح انسانی ودر حقیقت انسان
جمعی از متکلمین وجمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرضیست یا صورتیست قائم
بماده بدن که فی نفسه معدوم میشود بانحلال بدن بموت وجمهور حکما الهیین از حکما ومحققین
از متکلمین بر آنند که نفس جوهریست مجرد غیر جسم وغیر قائم بجسم که متعلق است
ببدن تعلق تدبیر وتصرف مانند تعلق ملک بمدینه وربان بسفینه وبانحلال

بدن وموت او منعدم نگردد چنانکه انحلال سفینه موجب انعدام ربان نشود وجمهور
متکلمین را عرض وصورة نداند وبتجرد وبقای وی نیز قائل نباشند بلکه جسمی
دانند لطیف که ساریست در بدن سریان النار فی الفحم والماء فی الورد وببطلان بدن بموت
متلاشی ومضمحل گردد وحیات را عرضی دانند قائم ببدن که بانحلال بدن زایل گردد
وموت عبارت از آن باشد ونزد قایلین بتجرد نفس حی بالذات نفس باشد وتا علاقه
نفس با بدن باقی بود از نفس فایض شود قوتی ببدن وقائم باشد ببدن وحیات بدن
بآن باشد وبعد از قطع علاقه فیضان قوة مذکوره ممکن نشود وموجب موت بدن
گردد ونفس بعد از قطع علاقه همان بحیات ذاتیه خود حی وباقی باشد ونصوص حدیث
وقرآن بسیارست که دالست بتجرد نفس وبقای وی بعد از موت بدن ومثل
نحو ذلک قوله تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون
فرحین بما آتاهم الله من فضله وامام الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که روح جسمیست
لطیف غیر محسوس مخالط باجسام محسوسه وعادة الله جاری شده که تا مخالطت
بجسم محسوس که بدنست حی باشد وچون مخالطه زایل شود حیوة بدن زایل گردد
وتجویز کرده که آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارت از وست بعد از مخالطه
حی باشد بحیوة عرضی که قایم باشد باو وظاهر بعضی از روایات مؤید اوست سیما
انچه بطرق ایشان مروی شده که ان ارواح المؤمنین فی حواصل طیور خضر ترعی
فی الجنة وتأوی الی قنادیل من نور معلقة تحت العرش ودر طرق ما مروی شده که در مجلس امام جعفر
صادق ع مذکور شد که عامه از پیغمبر چنین روایة میکنند آنحضرت فرمود که روح
مؤمن اعظم از آنست که در حوصله طیر گنجد واین اشاره بتجرد روحست وفرموده
که ارواح مؤمنین بر هیأتی اند مثل هیئت ابدان خود در بهشتی که اگر کسی روحی را
از ارواح مشاهده کند گوید هذا هو فلان شک نکند که آن روح بآن کسیست
که هست از هر مؤمنی که باشد یعنی آن مؤمنست بعینه وقد وفرموده که ارواح
مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان در تنعم اکل وشرب وسایر لذات
باشند وروایات باین معنی بسیار وارد شده وظاهرش اشاره بمذهب
مثالیست که حکمای اشراقیین وبعضی از علمای متکلمین بر آنند ودر ثبت
که تمثیل بقای ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان بذوات خود اکل و
شرب وامثال آن تمثیل لذات روحانیه باشد وبیان بدن مثالی ووجود
عالم مثال وتحقیق آن در فصل علیحده بیاید انشاء الله العزیز وچون اختلاف

در حقیقت روح دانستی بدانکه خلافست در اینکه ایشان بحسب حقیقت و تکلیف بخطابات
شرعیه و مخاطب بخطاب الهی چیست جمهور قایلین بجرمیه و مادیه روح بر اینند
که انسان نیست مگر این شخص مرئی و امر و نهی و تکالیف متوجه نیست مگر بسوی همین
هیکل محسوس و حی بالذات و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست
مگر همین شخص مبصر چنانکه قایم و قاعد و آکل و شارب و متصف بجمیع صفات
جسمیه و افعال بدنیه نیست مگر عین همین حقیقت مبصره و حقیقت بدن محسوس
نزد جمهور متکلمین این مذهب نیست مگر جسم کثیف مؤلف از جواهر فرده
متخالفة بالذات مخصوص و حقیقت روح جسمی لطیف مؤلف از جواهر فرده مشابک
با جسم کثیف مذکور و حقیقت انسان مرکب ازین هر دو جسم لطیف و کثیف و
صفات نفسانیه راجعست بجسم لطیف که روح عبارت از وست و صفات بدنیه
راجع بجسم کثیف که بدن عبارت از وست و ظهور و تحقق هر دو گونه صفات
مشروط است بمخالطه و مشابکه هر دو جسم با هم و بعد از تفرق هیچ یک از
جسمین مظهر صفات خود نتوانند شد و نزد طبیعیین اینمذهب حقیقت بدن
جسمیست مرکب از عناصر ممتزجه بمزاج خاص و حقیقت روح و نفس نزد بعضی از
ایشان عین مزاج مخصوص است و نزد دیگران عین صورة نوعیه قایمه بماده
بدن که تابعست در فیضان مر آن مزاج مخصوص را و نزد هر دو طایفه اعنی
متکلمین و طبیعیین از انسان بعد از موت باقی نماند جزئی که متصف بصفات
انسان باشد خواه صفات نفسانیه و خواه صفات بدنیه و نزد اکثر متفلسفین
از جمله قایلین بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرده و بدن
آلتیست او را در تحصیل کمالات و خارجست از حقیقت انسان و نزد محصلین
از حکما و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکبست از نفس مجرده و بدن
و هیچ یک از نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان نتواند بود و ما چون
بعضی ازین اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شد مذهب طبیعیین
و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدأ فیضان که حقیقت
تعقل بی‌بهره ندیست مگر امری بالقوه و فعلیتی حاصل نتواند شد مر او را مگر
از کمالات علمی و عملیه حاصله بوساطت بدن پس باطل شد مذهب متفلسفین
نیز و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد مگر از دو جهت
که یکی انسانیت بالقوه و دیگری انسانیت بالفعل و تقوم حقیقت انسان از

نفس

نفس و بدن بغایت شبیهست بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورة بلکه انسان
بر دو معنی اطلاق کرده میشود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول در انسان محسوس
بدن بجای ماده است و نفس بجای صورة و در انسان معقول نفس بجای ماده است و جمیع
کمالات مکتسبه بوساطت بدن بجای صورة و هر فرد از افراد انسان
بحسب معنی اول اعنی انسان محسوس انسانست اما انسان بمعنی دوم از ایشان معقول نیست مگر
بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارتست از آن **فصل دوم** از باب چهارم
از مقاله سیم در ذکر عالم مثال بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیما شیخ شهاب الدین
سهروردی مشهور بشیخ اشراق که مدون حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده
مدعی است که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی از ارباب
حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو بوده بر طریقه
حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و مدون حکمتی که مشهورست
بحکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین و مشائین بچند وجهست و عمده آنها
هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه را
عمده دانند و التفات به نظر و بحث نکنند بلکه گاه بشر که خشانه دانند بخلاف
مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چه نه بر طبق
برهان و قیاس بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان
سالف چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در
مقدمه کتاب مذکور شد و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب
کثیره در حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر آنند و مؤدای نظر و برهان
مخالف مقتضای آن و از جمله قول بعالم مثالست اشراقیین و صوفیه متفقند
که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه و عالم جسمی که عالم مادیات محضه است
عالمیست که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند پس
مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبسند بماده
و مقدار هر دو و این عالم مجردست از ماده و متلبست بمقدار مانند صور
خیالیه لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحققست
در خارج و این عالم متوسطست بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسب
با عالم مجردات و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابهت با عالم مادیات

و هر موجودی از موجودات هردو عالم را مثالیست درین عالم متوسط قایم بذات
خود حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیآت والطعوم والروایح و غیر ذلک
از اعراض و وجود موجود مجرد درین عالم بر سبیل تنزلست که حول تلبس
مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی درو بر سبیل ترقیست که خلع ماده و بعض
از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل
و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود درین عالم
مادی و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام صقیله و شفافه این عالم
مادی مانند آینه و آب و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین
خیال انسان نیز مظهر آن شود و صورت آینه و صور خیالیه همه از موجودات
عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند و کذلک الصور التی
یراها الانسان فی المنام و ملائکه و جن و شیاطین از موجودات عالم
مثال باشند که مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند و از حکمای قدیم
نقل کرده که ان فی الوجود عالما مقداریا غیر العالم الحسی لا یتناهی عجائبه
ولا یحصی مدنه و من جملة تلک المدن جابلقا و جابرصا و هما مدینتان عظیمتان
لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق و اینجماعت تصحیح معاد جسمانی
باین کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند
و تجسم اعراض و تجسد اعمال درین عالم صورت توان بست و جمعی از قائلین
بحشر جسمانی روح انسانرا در مدت بعد از موت و قبل از بعث که آنرا برزخ
گویند واقع درین عالم مثال دانند و احادیثی که اشاره بآن شده موید این
تواند بود و تفصیل و تحقیق اینمذاهب خواهد آمد ان شاء الله العزیز و این عالم
اعنی عالم مثال غیر مثل افلاطونیست که قایلست افلاطون بآن چه مثل افلاطونیه
عبارتست از صور علمیه کلیه مجرده از ماده و جمیع غواشی مادیه قایم بذات
خود نه بذات عالم و نه بموضوعی دیگر و نزد افلاطون علم واجب تعالی
بماسوی بآن صور است و این مذهب ثالثیست در علم واجب غیر از حضوری
و حصولی و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند که مجردند از ماده نه از
غواشی مادیه بلی عالم مثل افلاطونیه شبیهست بعالم مثال از جهت که اینجا
صور خیالیه قایم بذاتست و آنجا صور عقلیه قایم بذات و بالجمله قول بعالم
مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات این دعوی مستند

بمکاشفه

بمکاشفه اند و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صورتست
اما الحکم بانکه صور مذکوره قایمند بذوات خود نه بمدرکها از مدارک صادر شوند
تا از وهم و حال آنکه برهان قایمست بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات
و بر ارتسام صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک پس کشف صحیح زیاده برین
حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل شود بنفس فلکی اتصال
روحانی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در ان نفس فلکی را و چون نفس
مکاشف آن صور را از ذات خود خارج بیند گمان کند که موجودند بوجود
خارجی و بالجمله با وجود این احتمال ممکن نه تصدیق دعوی مذکوره توان کرد
و گاه باشد که استدلال کنند بآن ما یشاهد من تلک الصور فی الخیال لیست
۲۲۰ عدما صرفا و لا من عالم المادیات و هو ظاهر و لا من عالم العقل لکونها ذوات
مقدار و لا مرتسمة فی الاجزاء الدماغیة لامتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر
فیکون صورة الخیال مثالیا فیجب ان یکون موجودات خارجیة قایمة بذواتها و هو
المطلوب و فساد وی ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در
صغیر احتمال مذکور یعنی ارتسام در نفوس فلکیه راجح مانع تواند شد و نعم ما
قال شارح المقاصد و لما کانت الدعوی عالیة و الشبهة واهیة لم تلتفت الیها
المحققون من الحکماء و المتکلمین و نزد محققان نیز همین است که دلیل بر وجود
عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت
باشد محتاجست بوجود ماده پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال باشد و بعضی
که قایلین بمعاد جسمانی اند گفته اند لزوم حصول بعد مکانی در قسمت انفکاکی را انتساب
اختلاف نوعی ما بین بعد جسمی و بعد مکانی اند اینجماعت اعنی قایلین بعالم مثال
نتوانند کرد چه بجواز اختلاف نوعی ما بین شخص مادی و صورت مثالی وی
صورت نبندد و حال آنکه تحقیق آنست که مستلزم وجود ماده مطلق قبول
قسمتست اعم از وهمی و انفکاکی پس قایلین ببعد مکانی را نیز منع مذکور راه
نتواند شد **فصل سیم** از باب چهارم از مقاله سیم در ذکر مسئله چند
که موقوفست بر آن بحث از حقیقت معاد مسئله اولی اعاده معدوم علما
را خلافست در جواز اعاده معدوم معینه اکثر متکلمین بر جوازند و جمهور
حکما و کثیری از متکلمین بر امتناع هستند مجوزین دو وجه یکی عدم دلیل

برا شیاع بنا بر آنکه دلیل ما یقین را مزیف دانند و هرچه دلیل بر امتناعش نبود
جایز نیست عقلا قال الحکماء کل ما قرع سمعک من الغرایب فذره فی بقعة الامکان
ما لم یذدک عنه قایم البرهان. دویم آنکه مبدأ و معاد بنا بر آنکه سخن در اعاده
معدوم است بعینه پس جواز مبدأ مستلزم جواز معاد نیست لاستحالة کون الشیء ممکنا
فی وقت ممتنعا فی وقت آخر وجوابش آنست که چون سخن در اعاده معدوم است
بعینه پس مبدأ و معاد متحد باشند نه متماثل و چون متحد باشند تخلل عدم ممتنع
باشد بالبدیهه چنانکه باید دانستند یعنی چند وجهست اول آنکه اگر جایز باشد
اعاده معدوم بعینه لازم آید تخلل عدم میان شیء و نفس شیء و این محالست
دویم اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه جایز باشد ابتدای وجود مثل وی
در هویه و جمیع مشخصات لان حکم الامثال واحد سیما امثالی که مماثلشان
در هویه و تشخص هر دو باشد و التالی باطل و الا لزم الا تمیز اصلا بالبدیهه سیم
اگر جایز میبود عودش هر آینه جواز عود واقع و موجود میبود بحسب
خارج و الا امتناعش واقع و موجود بودی بحسب خارج و اگر جواز عود
معدوم موجود میبود بحسب خارج هر آینه قایم میبود بمعدوم بحسب خارج
بنا بر آنکه جواز معنی است قایم بغیر پس ناچار است که قایم بذات خود یا بغیر موصوف
خود باشد پس باید که قایم باشد بموصوف خود و موصوفش نیست مگر معدوم پس
لازم آید وجود معدوم در خارج چهارم اگر جزء زمان معین از جمله مشخصات
نیست دیگر زمان تمام از جمله مشخصاتست پس اگر معدوم معاد شود با جمیع مشخصات
هر آینه معاد شود جزء ما از زمان وجود ابتدای وی و چون جزء ما از زمان
ابتدا معاد شود لازم آید که من حیث هو مبتدأ معاد باشد و این اجتماع متقابلین است
و حق آنست که اعاده معدوم بعینها امتناعش ضروریست قال الامام فی المباحث
المشرقیه و نعم ما قال الشیخ ان کل من رجع الی فطرته السلیمة ورفض عن نفسه
المیل والعصبیة و[illegible] شهد عقله الصریح بان اعادة المعدوم ممتنع
مسئله دویم جمهور متکلمین قایلند بوجود عالمی مماثل این عالم موجود لان
حکم الامثال واحد و حکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مباین باشد بالوضع
با این عالم و الا لکان کرة مثله فیتحقق فرجة بینهما فیلزم الخلاء و هو محال و نیز
بسبب فرض مماثله لازم آید که عناصر آن عالم نیز مثلا طلب کنند بالطبع

مکان

مکان عناصر این عالم را در مکان آن عالم بالقسر باشند دایما و حال آنکه قسر دایمی
نشاید بود و نیز لازم آید که ارض آن عالم که واقعست در مرکز آن عالم بالقسر باشد
مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این عالم را و هر حرکت بالطبع بسوی مرکز حرکت
از فوقست به تحت پس لازم آید که مرکز آن عالم فوق باشد نظر بمرکز این عالم و لازم
آید که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق غایت بعدست از تحت حقیقی که ابعد از و
ممکن نباشد و مرکز آن عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در آن عالم ابعد خواهد بود
از فوق این عالم چه هرگاه فرض کنی خطی مستقیم که واصل شود ما بین مرکز این عالم
و نقطه مفروضه در آن عالم آن خط لا محاله بعد از تجاوز از فوق بآن نقطه خواهد
رسید و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان آنچه شارح جدید تجرید تجویز کرده که ارضین
۲۲۱ مثلا با فرض مماثلت هر کدام طالب مرکز عالم خود باشند و حکم مماثلت همین باشد
که هر کدام در عالم خود طالب مرکز خود و وجه بطلانش آنست که چون ظاهر شد
بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم آید که احد المتماثلین بالطبع طالب
فوق باشد و مماثل دیگر طالب تحت و هذا ممتنع بالبدیهه و نیز طلب حیز
بصورت نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست پس هرگاه ارضین
متماثلین باشند صورت نوعیه هر دو متحد خواهند بود و از صورت نوعیه
واحده طلب حیزین مختلفین بالوضع محالست چنانکه از جسم واحد شخص
بلا تفاوت تا وجود اشتراک در مفهوم مرکز عالم هرگاه ما صدق متباین
باشد بحسب وضع مصحح وحدت نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان آنچه
در دفع لزوم فرجه و خلا گفته اند که میتواند بود که کره دیگر مشتمل باشد بر هر دو
کره و این دو کره مفروز باشند از آن کره اعظم بحیثیتی که فرجه و خلا
لازم نیاید و وجه بطلانش آنست که لازم آید که آنچه از کره اعظم واقع باشد
ما بین المرکزین نه واقع در جهت فوق باشد و نه واقع در جهت تحت حال آنکه
جهتسته تحت و یا لازم آید که فوق هر عالمی فوق نباشد بنا بر آنکه بعد از و
متحقق است و همچنین کره اعظم لازم آید که نه در فوق واقع باشد و نه در تحت
و تحقیق آنست که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین باشد بالوضع با این عالم
با التزام قواعد فلسفه حکمیه ممکن نیست و متکلمین را که ملتزم قواعد مذکوره
نیستند رسد که تجویز کنند و التزام لوازم مذکوره نمایند و در دین لازم نیست
قایل بتجویز مذکور بودن و آنچه در بعضی از احادیث وارد شده که خدا تعالی

جهتهای بسیار خلق کرده اعظم ازین حصه و هذه هی حصة ابناء آدم مشعر بان است که آن
جهتها متباین بالوضع باشند چنانچه بود که بعضی محیط باشند بر بعضی و بلکه دور تر است
که حصه ابناء اشاره به آن باشد لمحت فلک قمر مسئله ششم هل العالم بجمیع اجزائه قابل
لطریان العدم ام لا میان علما درین مسئله خلافیست عظیم جمهور حکما قائلند بر امتناع
چه طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری از اجزای عالم مثل عقول مجرده و نفوس
ناطقه و اجسام فلکیه و ماده عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز و این جهت هر که که
نیست چه انجاز لوازم الممکنات جواز اصل عدمست و در جواز اصل عدم نزاعی
نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدمست و جمهور اهل اسلام متفقند بر جواز ذاتی
طریان عدم بر جمیع اجزای عالم بلکه در وقوعش خلافست بعضی قائلند بعدم انعدام
عرش قال الامام فی الاربعین و اعلم ان کثیرا من علماء الشریعة و علماء التفسیر
قالوا ان عند وقت قیام القیمة تتخرق الافلاک و تنهدم الکواکب الا ان العرش
لا یتخرق و تخصیص بلفظ کثیر بنا بر قول بعدم تخرق عرشست نه بر قول بتخرق افلاک
و تهدم کواکب لان الکل متفقون علی ذلک و نیز بسیاری از علماء اسلام قائلند
بتجرد نفس ناطقه و بعدم قبول وی مر طریان فنا را و بالجمله قول بطریان عدم
بر جمیع اجزای عالم اجماعی اهل اسلام نیست بلکه اکثر اهل اسلام بر آنند بنا بر
ظواهر آیات داله بر اماته احیا و طی السموات عند قیام الساعة لکن خلافست
که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و ذوات است و یا بمعنی تفرق اجزا و ازاله
اعراض هر که قایلست بامتناع اعاده معدوم از اهل اسلام قایلست بامتناع
اعدام ذوات و جواهر بالمره والا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد
ایصال ثواب بمطیع و عقاب بعاصی و با اعدام ذات و امتناع اعاده معدوم
هر آینه معاد شخص دیگر خواهد بود غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و
عقاب ممکن نخواهد شد بلکه مراد از عدم و هلاک و فنای واقع عند القیمة تفرق
اجزا است و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف و بعد تفرق
قالوا ان الله تعالی یفرق الاجزاء و یزیل التالیف عنها و لکنه لا یعدمها فاذا
اعاد التالیف الیها و خلق الحیوة فیها مرة اخری کان هذا الشخص هو عین الشخص
الذی کان موجودا قبل ذلک فح یصل الثواب الی المطیع و العقاب الی
العاصی و یزول الاشکال و امام فخر برین مذهب اعتراض کرده که برین تقدیر
نیز با قول بامتناع اعاده معدوم معاد متصور نخواهد شد قال فی الاربعین و

تقریره

تقریره ان المشار الیه لکل واحد بقوله انا لیس مجرد تلک الاجزاء و ذلک لانا قدرنا ان
هذه الاجزاء تفرقت و صارت ترابا محضا غیر حیوة و لا مزاج و لا ترکیب و لا تالیف فان
کل احد یعلم ان ذلک القدر من التراب الصرف لیست عبارة عن زید بل الانسان المعبر
بانا انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء و تالفت علی وجه مخصوص ثم قام
بها حیوة و علم و قدرة و عقل و فهم فثبت ان الشخص المعین لیس عبارة عن مجرد
تلک الاجزاء و الذوات بل هو عبارة عن تلک الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة
و اذا کان کذلک کانت تلک الصفات احد اجزاء ماهیة ذلک الشخص من حیث
انه ذلک الشخص و عند تفرق الاجزاء یبطل تلک الصفات و تفنی فان امتنعت
الاعادة علی المعدوم امتنعت علی تلک الصفات فیکون العاید صفات اخری
لا تلک الصفات التی باعتبارها کان ذلک الشخص ذلک الشخص و علی هذا التقدیر ۲۲۲
لم یکن العاید ثانیا هو الذی کان موجودا اولا فلم یکن الزید الثانی عین الزید
الاول فثبت بما ذکرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الی ما ذکروه
و ان منعنا اعادة المعدوم کان الاشکال المذکور باقیا سواء قلنا انه تعالی
یفنی الذوات او قلنا انه تعالی لا یفنیها و مستند قایلین باعدام بالمره چند
وجه است اول قوله تعالی کل شیء هالک الا وجهه و قوله تعالی کل من علیها فان
و شاید بود که مراد از هلاک و فنا تفرق اجزا و خروج از انتفاع باشد
بنا بر آنکه کل شیء عامست و متناول مؤلف و اجزا و بعد از تفرق اگر چه
بر مؤلف صادقست که خارج از انتفاع است لیکن بر اجزای متفرقه صادق نیست
چه انتفاع اجزا که صلاحیت تالیف و استعداد از و بر طرف نیست ثابت
پس کل شیء هالک صادق نیست بالمعنی المذکور پس واجبست که هلاک بمعنی عدم
و فنا باشد کما فی قوله تعالی ان امرؤ هلک لیس له ولد دوم قوله تعالی و هو الذی
یبدأ الخلق ثم یعیده و شک نیست که خدای تعالی مبدی جمیع اشیاست که خلق عبارت
از اوست پس باید که معید جمیع اشیا نیز باشد بنا بر عود ضمیر بسوی خلق و اعاده
متصور نیست مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیا سیم قوله تعالی
هو الاول و الآخر بمعنی اول آنست که خدای تعالی در ازل بود و هیچ شیء با او نبود
علی ما روی کان الله و لم یکن معه شیء پس معنی آخر نیز این باشد که خدای تعالی در ابد
موجود باشد و هیچ شیء با او موجود نباشد و این معنی بعد از قیامت واقع نیست اتفاقا
پس باید که عند القیمة واقع باشد و هو المطلوب و جواب گفته اند از وجه اول بان الا

عن كون كل شى هالكا وفانيا انه هالك ومعدوم فى حد ذاته لكونه ممكنا والممكن ليس له الوجود
الا من العلة فاما اذا نظر اليه من حيث ذاته مع قطع النظر عن العلة فليس له الا العدم
والهلاك فكل ممكن اذا نظر الى ذاته وفى وقت كونه موجودا فهو هالك ومعدوم
فى ذاته وامام فخر رازى گفته كه لفظ هالك وفانى اسم فاعل است واسم فاعل مجاز در
استقبال پس بتقديرى كه هلاك وفنا بمعنى تفرق اجزا نيز باشد حاجت تاويلى بنابر
عدم وقوع تفرق اجزا در زمان حال پس لا بد است از حمل لفظين بر معنى مجازى باعتبار
وقوع در زمان مستقبل پس هرگاه ناچار باشد تاويل كردن هنا وجه لكونه آيلا وراجعا
الى الهلاك والفنا فى الاستقبال كما ذكرتم ليس باولى من تاويله بكونه قابلا
للعدم والفنا مع كونه حقيقة فى الحال واز وجه دويم بآنكه ممكن كه مراد از ابدا
خلق ايجاد واخراج از كتم عدم نباشد بلكه مراد جمع كردن اجزاست وتاليف
كردن آنها بالشخصيه چه در قوله تعالى وبدا خلق الانسان من طين واز وجه سيم بآنكه مراد
از اول وآخر فاعل وغايت چنانكه مذهب محققين است كه غايت در افعال
الهى ذات واجب الوجود است وفاعل وغايت در افعال واجب الوجود
متحدند بالذات ومتغايراند بالاعتبار واين اگرچه تاويلست ليكن ناچار است
از تاويلى بر هر تقدير چه اگر مراد از آخر بحسب زمان باشد چنانكه مقصود
شماست پس در آخريت كه بعد از وجود نشوند وان مراد نتواند بود بنابر
اتفاق امت بر ابديت جنت ونار **فصل چهارم** از باب چهارم از
مقاله سيم در بيان حقيقت لذت والم وتقسيمها الى الجسمانى والروحانى وحقيقت
ثواب وعقاب بدانكه ادراك لذت والم از قبيل وجدانيات است كه نوعى از
علوم ضروريه است وشك نيست كه هر دو از جمله كيفيات نفسانيه اند ومراد
از كيفيات نفسانيه عرضيست از مقوله كيف كه مخصوص باشد بذوات
الانفس اعنى الحيوانات من الانواع الجسمانية مثل علم وقدرت واراده ومانند
آنها وقيد اختصاص بحيوانات بقيد من الانواع الجسمانية بنابر آنست كه منافى
ثبوت لذت براى مجردات محضه نباشد كما يأتى وبا آنكه تصور لذت والم
ضروريست علما تعريف آن بر سبيل تفسير لفظ وتعيين مفهوم مسمى چنين كرده اند
كه اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافى من حيث هو مناف

ومراد

ومراد از ملايم امريست لايق بشى ولائق كمال شى باشد كالتكيف بالحلاوة للذائقه
ومراد از منافى امريست مضاد شى ولايق نقص شى باشد وقيد الحيثية انما هو لان الشى
قد يكون ملايما من وجه دون وجه فادراكه من جهة ملايمته لا يكون لذة كالصفراوى
لا يلتذ بالحلو ومراد از ادراك در قولنا ادراك الملايم وادراك المنافى وصول
بذات ملايم ووجود خارجى وى ووصول بذات منافى ووجود خارجى وى نه تنها
تصور وحصول صورت ملايم يا منافى در ذهن فان تخيل اللذة غير اللذة
ولذا قال الشيخ فى الاشارات ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر
من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل لان ادراك الشى قد يكون بحصول صورة
مساوية له فى الذهن ونيل الشى لا يكون الا بحصول ذاته وذكر الوصول لان
اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ ووصوله
۲۲۳ اليه وفرق ميان كمال وخير آنست كه حصول امر لايق بشى براى شى از جهت كه موجب
خروج شى است از قوة بفعل كمالست واز جهت كه مناسب وپسنديده ومختار
اوست خير وهمچنين است فرق ميان آفت وشر چه تضاد ومنافى شى از جهت
كه موجب نقص شى است ودرد وى از خلعه بقوه آفتست واز جهت كه غير مناسب
وغير مختار ونا پسنديده است شر وشك نيست كه معتبر كماليه وخيريت نظر
باعتقاد مدرك لا فى نفس الامر فانه قد يعتقد الكمالية والخيرية فى شى فيلتذ به
وان لم يكن كمالية وخيرية فيه فى نفس الامر وقد يكون فى شى خيرية وكمالية
فى نفس الامر ولا يعتقد المدرك كونهما فيه فلا يلتذ به ولهذا قد يلتذ زيد
مثلا من شى معين ولا يلتذ منه عمرو بل قد يتألم منه وقال الامام انا نجد من
انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت
لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هى معلولة
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال ولا قرب الى ان الالم
ليس هو نفس ادراك المنافى ولا هو كاف فى حصوله لان التجارب الطبية قد
شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعى وزعم
محمد بن زكريا وصحح در كلام جالينوس آنست كه لذت عبارت از خروج از حالت

غیر طبیعیة بحالة طبیعیة و هو مبنی الخلاص عن الالم و ذلک کالاکل عند الجوع والجماع عند غلبة
المنی او غیره وقد ابطله الشیخ وغیره بانه قد یحصل اللذة من غیر سابقة الم و حالة
غیر طبیعیة کما فی مصادفة مال و مطالعة جمال من غیر طلب و شوق الی تحصیل و لا
الی الاجمال وکذا فی ادراک الذائقة الحلاوة اول مرة وقد یحصل ذلک التبدل
من غیر لذة کما فی حصول الصحة علی التدریج و فی ورود المستلذات علی من لا عادة له بالشوق
الی ذلک وقد عرض لشاغل عن الشعور بذلک قالوا و سبب الاشتباه اخذهما بالعرض
مکان ما بالذات فان الالم واللذة لا یتمان الا بالادراک والادراک الحسی خصوصا
اللمسی لا یحصل الا بالانفعال عن الضد و بالجملة فلم یحصل اللذة الا عند تبدل الحالة
الغیر الطبیعیة فظنوا انها نفسه و چون لذت و الم نفس ادراک مخصوصست و ادراک
منقسم با دراک حسی و ادراک عقلیست پس لذت نیز منقسمست بلذت حسیه
و لذت عقلیه و الم نیز منقسم بالم حسی و الم عقلی اما لذت حسیه کتکیف الذائقة
بالحلاوة و تکیف القوة الغضبیة بتصور الغلبة الحاصلة و تکیف القوة الشهویة
بتصور ما یشتهیه و نیله و تکیف الخیال بالصورة المستحسنة و تکیف القوة الوهمیة
بتصور المعنی الذی یستحسنه بنا بر آنکه صورتهای مذکوره کمالست و خیرات
برای قوتهای مذکوره و اما الم حسی چون تکیف قوای مذکوره بتصور اضداد
صور مذکوره بنا بر آنکه نقصست و آفتست برای قوای مذکوره و اما لذت
عقلیه چون ارتسام جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه بتصور معقولات متعقله
من الواجب الوجود و صور معلولاته المترتبة و لوازمها و احکامها و بالجملة
تصور ما علیه الوجود کله علی وجه یطابق ما فی نفس الامر خالیا عن شوائب الظنون
والاوهام بحیث یصیر عقلا مستفادا و لا شک ان ذلک هو الکمال و الخیر
بالقیاس الی الجوهر العاقل و انه بعد حصول هذا الکمال یدرک له و لحصوله
فیتلذذ بذلک غایة الالتذاذ و شک نیست در حصول این مرتبه برای مجردات
عقلیه بر وجه اتم پس لذت ایشان اتم لذات باشد و نیز شک نیست که این مرتبه
از کمال که حاصلست برای عقول مجرده هیچ نسبتی ندارد با آنچه از جنس حاصلست
برای واجب الوجود چه حاصل برای عقول فائضست از جانب او تعالی شانه
و لا محاله زاید است بر ذوات عقول و حاصل برای واجب الوجود حاصلست در
مرتبه ذات او و عین ذات او است فاینش علما اطلاق لذت در شان واجب الوجود

نکنند

کنند مگر فقط علی الادب و حکمای آیین اسمعیلی را ابتهاج نام کنند قال الشیخ فی الاشارات
اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء ادراکا لاشد الاشیاء کمالا الذی
هو بری عن طبیعة الامکان والعدم و هما منبعا الشر و لا شاغل له عنه و لذت عقلیه
لا محاله اتم است از لذت حسیه فان العقلیة اکثر کمیة و اقوی کیفیة اما الاول فلان
عدد تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد لا یتناهی و اما الثانی فلان العقل یصل الی
کنه المعقول و الحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هر گاه کمالات عقلیه
اکثر بیشتر و ادراکات عقلی اشد لذت عقلیه لا محاله اتم بیشتر و اما الم عقلی فهو ان یحصل
للجوهر العاقل ضد هذا الکمال و یدرک حصول ذلک الضد من حیث هو ضد
و چون حال لذت عقلی معلوم کردی و نسبتش بالذات حسی و لهستی قیاس حال
الم عقلی و نسبتش با الم حسی نیز معلوم توان کرد و اینکه بعضی از علما را
٢٢٤ در بعضی از اوقات و یا در اکثر اوقات التذاذی از ادراکات عقلیه
حاصل نشود یا کمتر حاصل شود و همچنین جهال را تالمی از جهالات حاصل نشود
و یا حاصل شود و بغایت سهل بنظر آید بنا بر اشتغال بشواغل حسیه و علایق
بدنیه و بقدر رفض شواغل و نقص آثار علایق در رجوع و انفراد بمدرکات
عقلیه و حالات نفسیه در بعضی از احیان تفاوت در شدت و ضعف التذاذات
عقلیه و ابتهاجات روحانیه غایت ظهور دارد و همچنین احوال جهالات و اضداد
کمالات هنگام بر داشتن نفس جاهله بخویش و انفراد بذات خود ظاهر تواند گشت
و ازین احوال متفرقه و قیاس حال هنگام تجرد و قطع علاقه بدنیه یکبارگی
و فرض تمامیت لذت عقلیه نظر بنفس عالمه و همچنین بر داشتن بخود بالکلیه و منقطع
بجهالات حاصله و انقطاع محل چاره و تدبیر در تلافی ما فات و تدارک ما فات
نسبت بنفس جاهله توان نمود و چون حقیقت لذت و الم معلوم شد بدانکه ثواب
عبارت از لذتیست که خدا تعالی وعده کرده بیشتر ایصال آنرا بنده در جزای
طاعت با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مولمیت که وعید کرده و بیم
داده بنده را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت اهانت و لا محاله
هر کدام از ثواب و عقاب بر دو نوعست روحانی و جسمانی که عبارت از
عقلی و حسی تواند بود و ثواب و عقاب لذت و الم است که موصل و رساننده
آن خدا تعالی است هر آینه بر اتم انحای لذت و اشد انواع الم واقع باشد

داشته و شدید تر تعب کیفیته و کمیته نیز و اما تعب کیفیته خلوص هر کدام است و عدم شوب
بدیگری و اما تعب کمیته خلود و عدم انقطاع یکی از عقاب اتم اشد مخصوص کفار است
که انقطاع ندارد و اما عقاب مؤمن عاصی منقطعست بالاجماع و توقع انقطاع
و علم بوقوع آن نوعیست از لذت پس غیر خالص نیز باشد و ثواب و عقاب عقلیین
از لوازم مترتبه بر علوم و جهالاتست و عمده علوم اعتقادات حقه پس مؤمن
عاصی را عقاب عقلی نباشد و این نیز بسبب عدم خلوص عقاب وی بود و ملذ
و مولم عقلی از داخل ذات بود و ملذ و مولم حسی از خارج ذات و جنت
نام دار ملذ حسیست و جهنم نام دار مولم حسی و عدم انقطاع عقاب کفار اما
عقاب عقلی وی بسبب آنست که بنا بر لزوم ممتنع الانقطاعست و اما عقاب
حسی وی بنا بر اخبار بخلود که ظاهر است در تابید و خلود عقاب عقلی
استبعادی ندارد و خلود عقاب حسی را بعضی استبعاد کرده اند و حمل
آن بمکث طویل نموده و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد بعضی موبد در
انزجار او خلفست بلکه انزجار تام بدون آن حاصل نشود و سابقا بیان
کردیم که خلود عقاب از جمله شرور قلیله که از لوازم خیرات کثیره است
و در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود
عذاب کافر بنا بر آنست که اگر زنده میبود ابدا هر آینه کافر میبود ابدا

فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سیم در ذکر اختلاف ناس در حقیقت
معاد بدانکه چون وعده ثواب و وعید از عقاب محقق شده و ایصال
هیچکدام در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنا بر آنکه دنیا داریست
محفوف بمکاره و مملو از کدورات روحانیه و جسمانیه سیما برای مؤمنین
و اما عقاب بنا بر آنکه اکثر کفار و فجار متقلبند در دار دنیا بانواع مستلذات
که ملایمات نفوس خسیسه و طبایع سخیفه ایشانست پس اگر داری دیگر
و نشأه اخری نیز مر ایشانرا که ممکن شود در ان نشأه ایفای بوعده و وعید
هر آینه تکلیف عاطل و وعد و وعید باطل گردد و این لامحاله قبیح است
عقلا و ممتنع الصدور از واجب الوجود حکیم و چون موت واقعست
پس واجبست عود حیوة تا ممکن شود وفا بوعد و وعید و مراد از معاد
عود انسانست بحیوة بعد از طریان موت پس معاد واجب نیز شرعا

چنانکه مذهب قائلین بتحسین و تقبیح عقلیین است و ورود شرع نیز تأکید باشد
وجوب عقلی کرده و اما نزد اشاعره وقوع معاد از جمله سمعیاتست و عقل دلالت
نکند بوقوع آن و این اول اختلافات واقعه است در امر معاد لیکن در میان
امت خلاف در وقوع اصل معاد نیست و سایر اختلافات واقعست در کیفیته
و حقیقه معاد و در مشهور جمهور ناس در امر معاد بر پنج مذهبند اکثر متکلمین
قائلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر حکمای الهیین قائلند بمعاد روحانی فقط و کثیری
از محققین هر دو فرقه قائلند بروحانی و جسمانی معا و اکثر حکمای طبیعیین
از فلاسفه اقدمین قائلند بنفی معاد مطلقا و منقول از جالینوس و اتباعش
توقفست و شک در امر معاد و موجب این اختلافات اختلافست در حقیقه
انسان پس نزد هر که حقیقه انسان نیست مگر هیکل محسوس و روح عرضیست
یا صورتیست قایم بماده بدن که زایل شود بطریان موت پس اگر با وجود این
۲۲۵ اعتقاد معتقد بملیت و قایل بشریعتی معاد نزد او نتواند بود مگر جسمانی
فقط و اگر معتقد ملتی و شریعتی نیست قایل هیچ یک از معادین نتواند بود و
نزد هر که حقیقت انسان نفس مجرد است و بدن مر او را نیست مگر آلتی منفصل
از حقیقه انسان قایلیت بمعاد روحانی فقط و هر که قایلیت ترکیب حقیقت
انسان از نفس مجرده و بدن بنحوی که سابقا بیان کردیم قایلیت بوقوع
معادین جمعا و هر که شاک باشد در حقیقت انسان متوقفست در امر معاد مطلقا

فصل ششم از باب چهارم از مقاله سیم در تقریر مذاهب مسلمین در معاد
جسمانی مطلقا بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقا بر دو مذهبند یکی
مذهب اکثر متکلمین و آن قول بمعاد جسمانی و روحانیست معا و حکمای اسلام
بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قائلند بمعادین جمعا لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند
و بتصدیق انبیا اکتفا نمایند و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند نمود قال
الشیخ فی الهیات الشفا یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع
و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن
عند البعث و خیرات البدن و شروره معلومة لا یحتاج الی ان یعلم و قد
بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا و نبینا و مولانا محمد صلی الله علیه و اله
حال السعادة و الشقاوة التی بحسب البدن و منه ما هو مدرک بالعقل و القیاس

البرهان وقد صدقته النبوة وهما السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان
للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الان لما نوضح من العلل والحكماء
الالهيين رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة
البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنبة هذه
السعادة التي هي مقارنة الحق الاول وعلى ما نصفه عن قريب فلنعرف حال هذه
السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع
یعنی یک قسم از معاد انست که مقبول کرده شده است از شرع یعنی بر سبیل
تقلید چنانکه فقط مقبول داشت بر ان جهت اعتقاد و تقلیدی نزد حکما داخل
مقبولاتست و راهی نیست باثبات این معاد مگر از طریق شریعت و تصدیق
خبر انبیا و آن معادیست که مخصوص بدنست در روز قیامت و خیرات و شرور
بدن یعنی لذات و آلام جسمانیه معلومست و محتاج نیست بتعلیم کردن و بیان
نمودن و حال انکه بسط کرده و شرح نموده شریعت پیغمبر ما صلعم حال سعادت
و شقاوت بدن را که عبارتست از عذاب و آلام و خیرات و شرور جسمانیه است
و بهشت و دوزخ عبارتست از وست و قسمی دیگر از معاد هست که ادراک
کرده شده است بعقل و قیاس برهانی و حال انکه تصدیق کرده اند انبیا نیز
مر عقل را در یافتن این قسم از معاد و این اشاره است باآیات و احادیثی
که دالست بر تجرد و بقای نفوس ناطقه و التذاذ شان بلذات روحانیه
و این سعادت و شقاوتیست که ثابتست بقیاس و مخصوصست بنفس ناطقه
مجرده اگرچه وهمهای ما قاصرست از دریافتن حقیقت این سعادت
و شقاوت مادامی که در قید این بدن باشیم بنابر علتهائی که بیان
خواهیم کرد و این اشاره بانست که مادام که نفس در غواشی بدنیه فرو
رفته باشد ممکن نیست او را تصور امور عقلیه صرفه و رسیدن بکنه لذات
و آلام روحانیه و رغبت حکمای الهیین برسیدن و ادراک این سعادت
عظیمتر بوده از ادراک سعادت بدنیه بلکه گویا ایشان التفات بسعادت
بدنیه نیست اگرچه داده شده اند سعادت بدنیه را و اجمعنی و حیثیت
که اعطوها صیغه مجهول باشد و میتواند بود که صیغه معلوم باشد یعنی اگرچه
حکمای الهیین نیز اعطای سعادت بدنیه کرده اند یعنی خبر بان داده اند

واجمعنی

واجمعنی بنابران تواند بود که بعضی از حکمای الهیین را بخششی از ثروت
بوده باشد و الا منافی خواهد بود با الجزء اول گفت که عقل را راهی با دراک این
سعادت نیست و عظیم نمیشمرند ایشان سعادت بدنیه را در جنب سعادت عقلیه
که قرب و جوار رب العالمین است و بر صفتیست که بعد ازین بیان خواهیم کرد
یعنی صیرورت نفس ناطقه عقل مستفاد و متصل شدن بعقل فعال و منخرط
گشتن در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه پس باید که تعریف کنیم ما حال
این سعادت عقلیه چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ عنهاست
در شرع اقدس این بود شرح کلام شیخ و بنابر مذهب اکثر متکلمین که قول
بمعاد جسمانیست فقط تصحیح معاد جسمانی بدو وجه توان نمود چه ایشان
یا قایلند باعدام اجسام بالمره یا نه و انانکه قایل باشند خواهند بود که
قایل بجواز اعاده معدوم نباشند و انانکه قایل نباشند یا قایل خواهند

بود بجواز اعاده معدوم و یا نه انانکه قایلند بجواز اشکالی در
اعاده نزد ایشان نیست چه تجویز کنند اعاده هر جزو را که معدوم شده
از بدن خواه از جمله مشخصات بدن باشد و خواه نه و انانکه قایل نباشند
خواهند بود که قایل باشند باعدام جزوی از مشخصات بدن لیکن چنین
یکی قول بجواز اعاده معدومست و دویم قول بعدم اعدام جزوی از
مشخصات بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول بمجموع معادین است
تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر آسان باشد بنابر تجرد و بقای نفس ناطقه
و جواز بودن تشخص شخص مکلف بعین نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع
اجزائه معدوم شود و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین
شخص مکلفست خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه غیر بدن اول
بلی برین مذهب توهم لزوم تناسخ کرده اند و ان توهم مندفعست بنابر
انکه قول باشباع تناسخ شرعا بنابر نفی معاد و ثواب و عقابست پس اگر
معاد شبیه باشد بتناسخ معتقده بحسب شرع متصور نشود ولیکن بر قواعد حکما
امتناعی تناسخ باشد و اگر تجویز امتناعی کنند ابطال تناسخ نتوانند کرد و لهذا
اشکال کنند که حکما تصحیح در اعتقاد بحشر جسمانی مقلد محضند و تصحیح نتوانند نمود

واینکه گفتیم متعذر نیست که معاد جسمانی بنابر تجرد نفس ناطقه نیز بنحوی که ظاهر
متکلمین واهل اسلام وظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر شریعت مطهره است یعنی
با حشر بدن عنصری از ماده بدن اول یا از اجزای متفرقه وی لیکن با قول
بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر نحو مذکور نیست ولهذا بسیاری
از محققین اهل اسلام مانند غزالی واکثر صوفیه واشراقیین اسلام تصحیح معاد
جسمانی ببدن مثالی کنند پس اگر معادی که از ضروریات دین اسلامست
همین نحو ظاهر باشد تکفیر بسیاری از محققین علمای اهل اسلام لازم آید و
اقرب آنست که آنچه از ضروریات دینست معادیست که شخص معاد همان
شخص مکلف باشد که مورد لذات والام جسمانیست تواند شد چه تاویل جمیع
آیات وارده درباب جنت ونار وثواب وعقاب روحانیین
بغایت بعیدست وهرگاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نیاید ونیز
لازم نیست که حکمای اسلام در قبول معاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه
قول ایشان که معاد جسمانی معقول است از شرع ما شایسته است با متکلمین واهل
ظاهر از مسلمین والا ایشان تجویز کرده اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت
از ابدان متعلق شوند علی تفاوت مراتبهم باجرام سماویه علی اختلاف طبقاتها
نه تعلق تدبیر وتصرف بلکه تعلق بر سبیل اتصال بنفوس فلکیه بنحوی که اجرام
فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه تواند شد وجمیع مواعید شرع را
از مستلذات جسمانیه من الحور والقصور والولدان والمطاعم والمشارب
والثمار والاشجار والجنات التی تجری من تحتها الانهار الی غیر ذلک در ان
نشاه ادراک نمایند ودریابند دریافتنی اتم از آنچه اهل ظاهر تصور
کنند وان نشاه باخته بهشت جاودان نفوس سعدا باشد وهمچنین نفوس
اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه که واقع باشد در تحت
فلک قمر تعلقی بنحو مذکور که موضوع ادراک ایشان باشد جمیع مولمات
جسمانیه من النیران المظلمه والحیات اللادغة افواهها والصدید والزقوم
والحمیم والیحموم الی غیر ذلک وان نشاه مظلمه درکات جهنم وطبقات هاویه
باشد مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی واما دلیل وجوب

سمعیت

سمعیت وعقلی اما سمعی ظواهر آیات قرآن مجید مملو است از ان واحادیث نبوی
مشحون بآن ومدلول ظاهر هرگاه ممکن باشد واجبست حمل بران فان قیل الآیات
المشعرة بالمعاد الجسمانی لیست اکثر واظهر من الآیات المشعرة بالتشبیه والجبر
والقدر ونحو ذلک وقد وجب تأویلها قطعا فلیصرف هذه ایضا الی بیان
المعاد الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان
علی وجه یفهمه العوام فان الانبیاء مبعوثون الی کافة الخلایق لارشادهم الی
سبیل الحق وتکمیل نفوسهم بحسب القوة النظریة والعملیة وتبقیة النظام المحتاج
الی صلاح الکل وذلک بالترغیب والترهیب بالوعد والوعید والبشارة
بما یعتقدونه لذة وکمالا والانذار عما یعتقدونه الما ونقصانا واکثرهم عوام
تقصر عقولهم عن فهم الکمالات الحقیقیة واللذات العقلیة وتقتصرون علی
۲۲۷ المعقوله فلا بد من ان یخاطبهم الانبیاء بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا وترهیبا
للعوام وتتمیما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابی ان الکلام مثل
وخیالات للفلسفة قلنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل الاول لا عینه که آنرا شیخ المقاصد
موافقا للامام فی الاربعین واما دلیل عقلی در صدر فصل پنجم مذکور شد وهو کما
قال الامام فی الاربعین انا نری فی دار الدنیا مطیعا وعاصیا ومحسنا
ومسیئا ونری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل الیه فی الدنیا والمسیء
یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر ونشر یصل فیه
الثواب الی المحسن والعقاب الی المسیء لکانت هذه الحیوة الدنیویة
عبثا بل سفها واعلم انه تعالی ذکر هذه الحجة فی آیات من القرآن فی طه ان
الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی وفی ص وما خلقنا
السماء والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا
من النار ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض
ام نجعل المتقین کالفجار لیکن این دلیل دلالت بر خصوص معاد جسمانی نمیکند
بلکه دلالتست بر ثبوت اعم از جسمانی وروحانی کما لا یخفی این بود تقریر

قایلین بمعاد جسمانی فقط واما تقریر مذهب محققین قایلین بجسمانی وروحانی جمیعا
که دلیل عقلی دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه وبقای وی بعد از فنای بدن
والتذاذ نفس بکمالات علمیه وملکات عملیه که فی ثبوت بدن زایل نگردد
بلکه بسبب خلوص از غواشی مادیه وعوارض بدنیه دریافت آن تمام والتذاذ
بر دوام کرده وهمچنین بر تألم نفس از جهالات ورذایل که اضداد کمالات
علمیه وملکات فاضله مذکوره اند ودلیل سمعی دلالت کرده بر بعث بدن
واعادهٔ تعلق روح مفارقت کرده بسوی وی وادخال وی در جنت
که دار لذات حسیه ونار که دار آلام جسمانیه است وشک نیست که همچنین
اعنی اجتماع معادین عقلی وحسی وهمچنین جمع میان آلام روحانیه وجسمانیه
اتم ودر باب وعد ووعید ادخل خواهد بود قال الامام فی الاربعین
فی تقریر مذهب القایلین بالمعاد الروحانی والجسمانی معا اعلم ان کثیرا
من المحققین قالوا بهذا القول وذلک لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة والشریعة
فقالوا دل العقل علی ان سعادة الارواح فی معرفة الله تعالی ومحبته
ودل علی ان سعادة الجسد فی ادراک المحسوسات الا ان الاستقراء دل علی
ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیاویة غیر ممکن وذلک لان الانسان
حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب لا یمکنه الالتفات الی شیء من
اللذات الجسمانیة وحال کونه مشغولا باستیفاء اللذات الجسمانیة لا یمکنه
الالتفات الی اللذات الروحانیة لکن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح
البشریة ضعیفة فی هذا العالم فاذا ماتت واستمدت هذه الارواح من عالم
القدس والطهارة قویت وکملت فاذا اعیدت الی الابدان مرة
اخری لم یبعد ان یصیر هناک قویة قادرة علی الجمع بین الامرین ولا شک
ان هذه الحالة هی الغایة القصوی فی مراتب السعادات فهذا المعنی
لم یقم علی امتناعه برهان عقلی وهو جمع بین حکمة النبویة والقوانین الفلسفیة
فوجب المصیر الیه وقال شارح القایلون بالمعاد الروحانی فقط او به و
بالجسمانی معا یقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقیة لا تفنی بخراب

البدن علی ما سبق من الدلیل وتستشهد فی ذلک بنصوص الکتاب والسنة فلا حاجة بنا
الی دلیل علی اثبات المعاد ولا الاخرین بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باعادة
البدن مع تعلق نفس اخری به یدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن اخر
غیر مقبول عند العقل ولا منقول عن احد کیف وبینهما مناسبة لاجل المزاج المتم لم
تفارقه الا لانتفاء قابلیته لتفرقها فحین عادت القابلیة عاد التعلق لا محالة وقد یقال
ان قوله تعالی فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین للذین احسنوا الحسنی وزیادة
ورضوان من الله اکبر اشارة الی المعاد الروحانی وکذا الاحادیث الواردة
فی حال ارواح المؤمنین وخصوصا الصدیقین والشهداء والصالحین وانها
فی حواصل طیور خضر وقنادیل من نور معلقة تحت العرش وان کانت ظاهرة
مشعرة بان الارواح من قبیل الاجسام وبعضی از بن سخنی در باب بودن ارواح
المؤمنین در حواصل طیور وقنادیل نور گذشت ودور نیست بعد در صحت
این روایات که اشاره بیشتر باین حکما بران رفته اند از تعلق نفوس
٢٢٨ سعدا باجرام فلکیه چنانکه بیان کرده شده وتوصیف طیور بخضر وقنادیل بمعلق
بودن در تحت عرش بغایت مناسب این تاویلست کما لا یخفی وغرض حضرت
صادق علیه السلام از رد این روایت رد عقیده مردم بیشتر از ظاهرش که مشعرست بجسمانی
بودن ارواحست

فصل هشتم

از باب چهارم از مقاله سیم در تقریر
مذاهب حکما در معاد بدانکه نفس ناطقه را چنانکه مکرر دانسته شد دو فضیلتست
بحسب قوتین نظری وعملی وکمال فضیلت نظری ادراک اوست جمیع علوم
حقیقیه واحکام عقلیه صرفه وکمال فضیلت عملی حصول ملکه عدالتست که توسط
اخلاقست اعنی واسطه بودن میان طرفی افراط وتفریط در هر خلقی از
اخلاق پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب هر دو فضیلتین وبالجمله کامل
باشد در علم وعمل هر دو وچون مفارقت کند از بدن او را چگونه حاجتی
ببدن باشد تا نه احتیاج نفس ببدن بنابر آنست که بدن الت
در نفس را در تحصیل کمالاتی وچون کمال مطلق حاصل شد حاجت بالت
نباشد پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود در سلک ملائکه مقدسه
وعقول مجرده که اصلا علاقه بابدان وجسم ندارند ولا محاله حاصل باشد

لمراد و را بهجتى و غبطه لذتها ليست مر معقول وملائكه مقدسه را و اين لذتيست كه هيچ
لذه از لذات جسمانيه را قياس بآن نتوان كرد قال الشيخ يجب ان تعلم ان
لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة
وخيرها ان يتأدى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة
الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها
ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة في ان الشعور بملائمها وموافقها
هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة حصول
الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل وايضا فهذه القوى وان اشتركت
في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله ادوم واتم والذي
كماله اكثر والذي كماله اوصل اليه والذي هو في نفسه اكمل وافضل والذي
هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له ابلغ واوفر وايضا فانه قد يكون كمال
بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم
يحصل وما لم يحصل لم يشتق ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه
ولا يحن نحوه وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة
وايضا فان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او
شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى الطعم
الحلو وشهوتهم الطعوم الردية الكريهة بالذات وانما لم يكن كراهة ولكن عدم
الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وايضا
قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه
حتى اذا زال العائق تأذت به كل التأذي مثل الممرورين بما لم يحس
مرارة فمه الى ان يصلح مزاجه فينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون
الحيوان غير مشته للغذاء البتة وهو اوفق شيء له بل كاره له ويبقى عليه
مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته
للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم
مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس مؤوف فلا يتأذى
البدن به حتى يزول الآفة فحينئذ يحس بالالم العظيم ثم قال اذا تقررت

هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما
فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئا من
مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التي هي مبدأ الها الروحانية المطلقة
ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم
كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتصير عالما معقولا موازيا للعالم
الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله
وهيئته ومنخرطا في سلكه وصائرا الى جوهره فاذا قيس هذه بالكمالات المعشوقة
للقوى الاخرى وجدت في المرتبة بحيث يقبح ان يقال انه افضل واتم منها
بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام فكيف
يقاس الدوام الابدي بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول
فكيف يقاس ما وصوله بملاقاة السطوح مع ما هو سار في جوهر قابله
حتى يكون بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول واحد او ما المدرك
في نفسه فالامر فيه يخفى ثم قال ولكنا حال كوننا في البدن وانغماسنا في
٢٢٩ الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومأنا اليه
في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان
نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا
شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند
انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة والتذاذنا بذلك شبيه
بالتذاذ الحسي من المذوقات اللذيذة برد الحار من بعيد واما اذا انفصلنا
عن البدن وكانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال الذي
يمكنها به اذا فارق البدن ان تستكمل الاستكمال الذي لها ان تبلغه كان
مثلنا مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان
لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة فتكون تلك اللذة
لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي
للجواهر المحضة اجل من كل لذة واشرفها وهذه هي السعادة ويجب ان
لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاول

المقربة عند رب العالمين عادته للذة والغبطة فان رب العالمين لیس له
ذو سلطانه وخاصیته وایها الذی له وقوة الغیر المتناهیة امر غایة الفضیلة
والشرف والطیب بحلاف ان یسمی لذة للحمار والبهایم حالة طیبة ولذة کلا بل
ای نسبة تکون لذلک مع هذه الخسیسة ولکنا نتخیل هذا ونشاهده ولم نعرف
ذلک بالاستشعار بل بالقیاس فحالنا عنده کحال الاصم الذی لم یسمع قط
ولم یتخیل اللذة اللحنیة واگر نفس ناقص بوده در علم وحاصل نشده بود او را
فضیلتی وکمالی بسبب قوة فطری با آنکه از اهل ذکا بوده وشعور بکمال مراو را
حاصل بود ولیکن تقصیر کرده بود در تحصیل کمالات علمیه واعتقادات حقه
ولا محه ناقص خواهد بود در علم نیز چه عمل بدون علوم اعتقادیه نفعی نخواهد
داشت وچون از اهل ذکاست بر سذاجت وسادگی فطری نیز باقی
نمانده خواهد بود بلکه معتقد خواهد بود مر عقاید باطله وآرای سخیفه
را که مضاد حقیقی علوم حقه ومنافی حقیقت فی ذاته نیست پس چون
مفارقت کند از بدن وزایل شود حذری که مانع بود از احساس
بالم جهالات هر آینه واقع خواهد شد در عذاب الیم والم عظیم که قیاس
آن با آلام جسمانیه چون قیاس لذة عقلیه بود بلذات حسیه حیوانیه وهذه
هی الشقاوة ودر ثواب وعقاب این هر دو نفس حاجتی ببدن وتعلق
بجرمی از اجرام نیست چه هیچ لذتی از لذات حسیه با وجود ان لذت
عقلیه در نظر نیاید وهیچ المی از آلام جسمانیه با این الم عقلی اصلا نماید
وشک نیست که مراتب کمال علمی وعملی در کثرت وقلت وشدت وضعف
مختلفست وبحسب آن اختلاف درجات مثوبات روحانیه ولذات
عقلیه نیز که مراتب سعادت حقیقیه اند متفاوت بود وهمچنین در طرف
نقصان درکات آلام عقلیه وعقوبات روحانیه که مراتب شقاوت
حقیقیه اند مختلف باشند ودر تعیین ادنی مراتب سعادت که بآن
متجاوز توان شد از ادنی مراتب شقاوت شیخ گفته که لیس یمکننی
ان انص علیه نصا الا بالتقریب واظن ان ذلک بان یتصور الانسان

المبادی المفارقة تصورا حقیقیا ویصدق بها تصدیقا یقینیا وان یعرف العلل
الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة دون الجزئیة التی لا یتناهی ویتقرر
عنده هیئة الکل ونسبة اجزائه بعضها عند بعض والنظام الآخذ من المبدأ
الاول الی اقصی الموجودات الواقعة فی ترتیبه ویتصور العنایة وکیفیتها
ویتحقق ان الذات المتقدمة للکل ای وجود یخصها وانها کیف تعرف
حتی لا یلحقها تکثر وتغیر بوجه من الوجوه وکیف ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم
کلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وکانه
لیس یتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلایقه الا ان یکون اکد العلاقة
مع ذلک العالم فصار له شوق الی ما هناک وعشق لما هناک یمنعه عن الالتفات
الی ما خلفه جملة ودر توقف حصول سعادت حقیقیه بکمال عملی نیز وعدم
کفایت کمال علمی تنها گفته ونقول ایضا ان هذه السعادة الحقیقیة لا تتم
الا باصلاح الجزء العملی وبیانش آنست که هرگاه ملکه عدالت وتوسط در
اخلاق کما در خاتمه کتاب شمه از آن ذکر خواهیم کرد ان شاء الله العزیز ۲۵۰
مر نفس را حاصل شده باشد هر آینه حاصل شده باشد در او هیئة الاستعلا
والتنزه از انقیاد واطاعت قوای شهویه وغضبیه وسایر قوای جزئیه
والتفاتش باین امور نباشد مگر بقدر ضرورت تدبیر بدن ما دام التعلق به
والافاضة الیه با قیاس بعد از مفارقت مبری شده باشد از میل
وشوق ببدن وانجذاب والتفات بسوی امور بدنیه ونشأه جسمانیه
پس میسر شود او را بمقتضی شوق جبلی وعشق ذاتی با نور عالیه ومراتب
متعالیه یکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت ومطالعه اسرار جبروت
ولاهوت بلا مانعی وبدون کشاکشی از جهت بدن واز قبیل بل
بخلاف آنکه ملکه توسط مذکور وی را حاصل نشده باشد وهیئة انزعاج
وانجذاب از امور حسیه در وی رسوخ نیافته بلکه میل وشوق مستلذات
دنیه وامور وهمیه بدنیه در وی راسخ گشته باشد وانقیاد واطاعت دواعی
شهوت وغضب وی را ملکه شده پس چون با این حال والعیاذ بالله مفارقت کند

از بدن هرچند تکمیل جزء نظری کرده باشد و از کمالات علمیه بهرهٔ تمام یافته باشد
التذاذ بآن کمالات و اختطاظ از آن علوم وی را میسر نشود فان غفلة النفس
وعدم التذاذها بالکمال ما دام فی هذا البدن لیست لان النفس منطبعة فی البدن و منغمسة
فیه فانها مجردة غیر منطبعة بل انما هی للعلاقة التی لها مع البدن والشوق الجبلی
الی تدبیره والاشتغال بآثاره و ما یورده علیها من عوارضه پس با این حال
هرگاه مفارقت کند از بدن کان که مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق
باقیست بلکه بغایت بدتر و صعبتر از حال تعلق حالی رو داده چه در حال
تعلق التذاذ بالفعل بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تأذی از عدم نیل
حقیقی بکمال عقلی بنابر اشتغال بتدبیر بدن حاصل نبود و در حال مفارقت
نیل لذات حسیه بنابر فقدان آلت متعذر شده با بقای میل تمام بسوی
آن و شوق بکمال عقلی نیز که اول مغفول عنه بود متأکد شده بنابر
عدم شاغل از آن فالمیل البدنی یجذبها الی السفل والشوق العقلی یجذبها
الی العلو فیحدث هناک من الحرکات المشوشة ما یعظم بسببها اذاها جدا
مع ان تلک الهیئة البدنیة راسخة فیه الغیر زائلة عنه مضادة لما تحته
بجوهر ذاته فهی ایضا مولمة غایة الالم لکن هذا الاذی وهذا الالم لیس مقتضی
ذاته بل لامر عارض غریب لان المیل الی الامور الحسیة والشوق الیها
العوارض البدنیة لیس مقتضی ذات جوهر النفس کما ان الشوق الی الکمال
العقلی مقتضی ذاتها والعارض الغریب لا یدوم ولا یبقی بل یزول و ینقل
مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة بتکررها پس عقوبت
کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد بلکه منقطع شود بمحو شدن هیئات مذکوره
حتی تزکو النفس و تبلغ السعادة التی تخصها بخلاف عقوبت ناقص
العلم که لا محة مخلد و دائمست و هرگز انقطاع ندارد بنابر آنکه شوق بکمال
مقتضی ذات ذکاست و هرگز زایل نشود و عدم امکان نیل کمال بسبب
عدم آلت پس آن تأذی و الم عقلی دایم باشد بدوام جوهر نفس [illegible]
پس باید که عذاب ناقص العلم والعمل مانند کافر ابدی که از جهت
نقصان عمل باشد بنابر آنکه عارضیست باشد و بسبب این انقطاع عذاب

وی مختلف کرده و جوابش آنست که هیئات ردیه نقصان عمل در کافر اگرچه
مقتضای نفس من حیث هی بحسب فطرت اصلیه نیست لیکن مقتضای نفس از حیثیت
ارتساخ باعتقادات ردیه و ارتسام بجهالات باطله که هر آینه در جوهر نفس
رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته است و از جهت
عارض غریب نیست و چون نفس باعتقادات باطله متجوهر و بالفعل شده
و سذاجت فطرت اصلیه باطل گشته پس ردائت اعمال موافق و ملایم
ذات بالفعل اوست و هرگاه این قضیه ردیه در و ملکه هم شود و
رسوخ یابد هرگز باطل نشود و عذاب وی از جهت نیز دایم و غیر منقطع
باشد بخلاف نفس مؤمن که مرتسم باعتقادات حقه گشته و متجوهر بعلوم
یقینیه شده باشد چون کسب هیئة ردیه از جهت مباشرت قبایح اعمال
کند هر آینه این هیئة ردیه مظلمه چون منافی ذات نورانیه و خلاف
مقتضای اوست در جوهر ذات نفس داخل نشود که هستیا که اعتقاد
۲۸۱ بتبع آن اعمال نیز از جمله اعتقادات حقه است که ذات نفس متجوهر
بآن شده پس چون آن هیئة ردیه ملایم جوهر ذات نفس نیست و موجب
تکرر نیز باطل شده هر آینه زود زایل گردد و عذاب انقطاع یابد
و از آنچه گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء عملی متصور
نیست و اعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقادی صدور یابد از جهت که
صدور یافته اعمال صالحه نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد پس بمعنی
که اگر چنین اعمال از صحیح الاعتقادی صادر شود صالحه خواهد بود و سببش
آنست که عمل صالح و خیر و حتی خیر و صالح تواند بود که فاعلش اعتقاد
بخیریت و صلاح آن داشته باشد و از جهت اقدام بآن کند و اعتقاد
بخیریت و صلاح شیء باعتبارش دیگر مسبوقست باعتقادات حقه
کثیره که فاسد الاعتقاد محروم از آنهاست پس عمل صالح از جهت صلاح
از وی صادر نتواند شد و از جهت است که حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفار را
ضایع و باطل و هباء منثورا گفته و از اینجاست که اعمال بالنیات

از جهت نبوت بطور پیوسته این بود بیان حال نفوس زکیه بحسب کمال و نقص
در قوتین علمیه و عملیه و بیان سعادت و شقاوت آنها که لاحقست مر آنها را بحسب نشأه
آخرت که حالت مفارقت از بدنست و اما احوال نفوس ساذجه غیر زکیه
که ایشان را شعوری بکمال حقیقی حاصل نیست و اکتساب شوق بکمالات عقلیه
نکرده باشند خالی از آن نیست که معتقدند اعتقادات حقه را بر سبیل تقلید
یا معتقدند مر اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید و یا خارجند از ربقه تقلید
نیز طایفه اولی اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند و اکتساب هیات ردیه
نکرده نوعی از سعادت خواهند داشت بغایت ادون از سعادت کاملین
و اگر اکتساب هیئه ردیه کرده باشند با صحت تقلید هر آینه مدتی معذب
باشند و چون هیئه عرضیست و عاقبت زایل خواهد شد هر آینه سعادت
مذکوره ایشان را دریابد و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید مرعی نشده
هر آینه اعتقاد تقلیدی نفعی نخواهد داشت هر چند سعی در کثرت اعمال تابعه
کرده باشند و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست که تقلید مدعی حقیت
تا ثابت نشود حقیتش بدلیلی که ممکنست ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه بروی
جماعتی کنند که ثابت و معلوم باشد حقیتشان بمعجزات باهره و یا بدلایل
دیگر مانند انبیا و اوصیا و از اینجاست وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا
علیهم السلم چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کاملان
نیز سیما در بدایت احوال محتاج باشند بانبیا و هدایت ایشان بطریق
نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است در هر زمان از وجود شخصی
که جایز باشد تقلید او کردن و از اینجاست وجوب عصمت انبیا و اوصیا
نیز و شک نیست که بیشترین اهل نجات از افراد انسان این طبقه اعنی
مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه ثانیه اعنی
مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذاب ابدا و شقاوت تا ادون از
شقاوت اشقیا اهل ذکا و طایفه ثالثه را مانند صبیان و مجانین و مانند
آن سعادتی خواهد بود بغایت ضعیف و اما وجود سعادت بنا بر بقای

نفوس

نفوس ناطقه و شک نیست که اصل وجود لذیذ است بنفسه با نجات از عذاب
و اما ضعف سعادتشان محتاج ببیان نیست چه مایه سعادت هیئه علمیه و
عملیه است که مفقود است در ایشان و چون نفوس غیر زکیه ادراک
سعادت عقلیه نکرده اند و در نظرشان سعادتی ورای لذات جسمانیه
متصور نیست پس هر چند کسب زکات و طهارت و ترک شهوات و لذات
دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که مورث هیئه ردیه است در نفس
نیست مگر طمع عوضی از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع و ادوم
و الطف و اتم از لذات حسیه دنیویه چه متصورشان غیر از این جنس
نخواهد بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر آنست پس در نفوس ایشان همان
انجذاب بسوی جسم و تعلق ببدن باقیست بلکه بیشتر و محکمتر پس لابد است
مر ایشان را تعلق بجسمی از اجسام چه ادراک لذات جسمانیه بدون آلت
جسمانیه ممکن نیست و چون تعلق بابدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ محالست ۲۳۰۲
و بسایر اجسام کاینه فاسده نه بر سبیل تدبیر و تصرف بنا بر آنکه عالم
کاینات محفوف بآفاتست لغو و بیفایده پس لابد است مر ایشان را
از تعلق بجسمی از اجسام شریفه سماویه بنا بر تفاوت درجاتهم و اختلاف
طبقاتهم چنانکه رای محققین از حکمای مشائین است و یا بابدان مثالیه
چنانکه رای قائلین بعالم مثالست و بر رای اول تعلق نه بر سبیل تدبیر
و تصرفست بلکه بنحویست که آن جسم شریف موضوع تخیل تواند شد برای
نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بآن آلت تخیل تواند کرد
و جمیع ملذات و ملایمات وی صور متخیله باشند و توهم کرده نشود که
لذتی که از صور متخیله حاصل شود ضعیفتر باشد از لذتی که از صور مادیه
بهره چه ملذ و موذی فی الحقیقه صورتست مرتسمه در حس مشترک است
خواه از ماده خارجیه متأدی بوی شود و خواه از متخیله و از قوای
داخله مرتسم در وی گردد بلکه لذت صور متخیله بغایت اتم و اشد و اصفی
و الطف از لذت صور مادیه است بنا بر صفای آن از کدورات مادیه

که نفس را ادراک آن بهیچگونه شاغلی و مانعی از تدبیر بدن و سایر
امور شاغله نباشد پس قیاس آن لذت تخیلیه بلذت صور تخیله درین نشاه
فاسده جدیه نباید کرد و همچنین نفوس ردیه غیر ذکیه را راه بدیهت از تعلق
بجسمی که موضوع تخیل موذیات وارده در شریعت نیز و تجویز کرده اند
که جسمی باشد متولد از ادخنه و ابخره بنحوی که مستعد تعلق نفس شود تعلق
تدبیر و تصرف نباشد قال الشیخ فی رسالة ویشبه ان یکون ما قال بعض
العلماء حقا وهو ان هذه ان کانت زکیة وفارقت البدن وقد رسخ
فیها نحو من الاعتقاد فی العاقبة التی تکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان
یخاطب به العامة ویتصور فی انفسهم ذلک فاذا فارقوا البدن ولم
یکن لهم معنی جاذب الی الجهة التی هی فوقهم لا کمال فیسعدوا تلک السعادة
بل کانت هیاتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل منجذبة الی الاجسام ولا منع
فی المواد السماویة عن ان تکون موضوعة لها بها تتخیل جمیع ما کانت
اعتقدته من الاحوال الاخرویة فتشاهد جمیع ما قیل لها فی الدنیا من احوال
القبر والبعث والخیرات الاخرویة وتکون الانفس الردیة ایضا
العقاب المصور لهم فی الدنیا وان الصورة الخیالیة لیست تضعف عن
الحسیة بل تزداد علیها تاثیرا وصفا کما نجده فی المنام وذلک اشد استقرارا لیست
من الموجودة فی المنام بحسب قلة العوایق وتجرد النفس وصفاء القابل و
الصورة التی تری فی المنام والتی تحس فی الیقظة الا المرتسمة فی بنطاسیا
الا ان احدیهما تبتدی من باطن وتنحدر الیه والثانیة تبتدی من خارج وترتفع
الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الادراک المشاهد وانما یلذ ویؤذی
بالحقیقة المرتسمة فی النفس لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل
فعله وان لم یکن سبب من خارج فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم
والخارج سبب بالعرض فهذه هی السعادة والشقاوة الخسیستان اللتان
بالقیاس الی الانفس الخسیسة واما الانفس المقدسة فانها تنفصل عن مثل
هذه الاحوال وتتصل بکمالها بالذات وتنغمس فی اللذة الحقیقیة وتتبرا عن النظر

الی ما خلفها والی المکنة التی کانت لها کل التبرء ولو کان لا بقی فیها اثر من ذلک اعتقادی
او خلقی تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة علیین الی ان ینفسخ ومثل این در کتاب
مبدا و معاد نیز ایراد کرده وقال فی الاشارات فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الی سعادة تلیق بهم ولعلهم لا یستغنون فیها عن مقارنة جسم یکون
موضوعا لتخیلات لهم ولا یمتنع ان یکون جسما سماویا او ما یشبهه ولعل
ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاستعداد المسعد الذی للعارفین
وخواجه نصیر قدس سره در شرح این کلام ایراد خلاصه کلام مبدا و معاد
نموده و در شان بعض العلماء در کتاب مبدا و معاد از و ببعض اهل العلم
ممن لا یجازف فیما یقول تعبیر شده گفته واظنه یرید الفارابی و در اخر
فرموده که وللشیخ اکثر هذا الموضع نظر و وجه نظر را چنانکه داب او
۲۳۳ در شرح اشارات بیان نکرده و معلوم هم نیست بغیر از ما فظنت ظواهر
لیکن آخر کلام منقول از اشارات جای نظر است و هو قوله ولعل ذلک
یفضی بهم الخ یعنی تعلق بجرم سماوی میکشاند هر نفوس را بسوی اینکه غایت
مستعد اتصال بعقل فعال شوند و بسعادت کاملان برسند و وجه
نظر ظاهر است چه نفوس بله چنانکه شیخ در مواضع کثیره بیان کرده الست
که در ایشان استعداد کمالات عقلیه بحسب فطرت نیست و شعور بکمال حاصل
نتوانند کرد پس چون توانند بود که استعداد مذکور ایشان را در وقتی حاصل
آید و ممکنست جواب ازین نظر باینکه نفوس ناطقه همه بحسب فطرت مستعد
کمالند لیکن تدبیر بدن شغلیست بغایت شاغل و اکثر نفوس را بنابر ضعف
استعداد با چنین شغلی ممکن نشود التفات بذات خود و بر ادراک
تجرد جوهر خود بسبب شدت انهماک و فرو رفتگی در امور بدن و امور
وارده از خارج بدن و بعضی از نفوس را بنابر قوت استعداد
فرصتی حاصل شود و قوتی بهم رسد که گاهی بخود و بیالات نزاز خود بر دارند
و سر از گریبان تجرد بیرون کنند و ادراک معانی و مفهومات مجرده کنند
و از انجا راهی بعالم تجرد برند اسباب قوت وضعف اختلاف استعداد

امزجه مختلفه باشند که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و هرگاه باز کمالات
و طهارت از بدن مفارقت کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر آن بدن نیز و
شاغل از تجرد نداشته باشند هر آینه تواند بود که باستعداد ذاتی با عدم تمکن
مستعد ادراک معقولات گردند و از صور متخیله مشتغل بمفهومات کلیه و معانی
مجرده شوند بخلاف نفوس ردیه که متدنس بهیات معذبه شده باشند چه
ایشان را بعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر نیز فرصت
پرداختن بخود نشود بنا بر آنکه شغل تأذی بتصور موذیه و هیئة معذبه
بغایت شاغلتر از شغل تدبیر بدن بیشتر این بود در رای محققین مشائین و طبقی
از اتباع مشائین از القدما رفته اند بر انعدام نفوس ساذجه خالیه از
کمالات و از مضاد کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان النفس انما
تبقی بالصور المرتسمة و این نفوس تصور کلیات نکرده اند که صور آنها
مرتسم در وی بشود و ارتسام صور جزئیه محتاجست بآلت که مفقود است
فیلزم ان تبقی معطلة و لا معطل فی الوجود و این مذهب باطلست چه دلیل
دال بر بقای نفوس مطلقست از جمیع نفوس و تعطل لازم نیاید چنانکه
دانسته شد سابقا و لاحقا و اما قائلین بمثال نزد هر که از جماعت قائلین
بتناسخ نفوس ردیه بعد از تردد در ابدان عنصریه و انتقال از اصغر
ابدان عنصریه اگر هنوز رذائل باقی باشد و پاک نشده باشند متعلق بابدان
مثالیه شوند و تردد کنند در آن ابدان تا آنکه پاک شده بعالم تجرد محض
متصل شوند و بسعادت کاملین برسند و نفوس ذکیه ساذجه بعد از مفارقت
از ابدان انسانیه متعلق باجرام سماویه شوند و نزد هر که قائل نیست بتناسخ
نفوس زکیه و ردیه جمیعا بعد از مفارقت از ابدان انسانیه متعلق شوند
بابدان مثالیه نورانیه و مظلمه و منعم یا معذب باشند و چون بطلان تناسخ
مطلقا پیش از این ثابت شده مذهب طایفه اولی باطل گشت و اما مذهب
طایفه ثانیه بعد بر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال نیست چه بدن
مثالی خالی از آن نیست که قدیم است یا حادث و بر تقدیر قدم یا نفس دارد

و یا نه و هر دو شق بغایت مشکل بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث
یا مستند فیضان نفس هست و یا نه اگر هست تعلق نفس مستقلا باو محال است
چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلق نفس مستقلا باو بدون
استعداد او متصور نتواند شد مگر آنکه اختیار شق اول تقدیر قدم کنند
و قایل شوند که تعلق نفس باو نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بجهت آنست
که موضع تخیل بیشتر لکن خلاف ظاهر اقاویل ایشانست و نیز زیاده بر
مذهب مشائین چنانکه مدعی آنند نخواهد داشت و اصح اقوال در بدن مثالی
بعد بر صحت وجود مثال قولیست که استاد ما و جود ما افضل المتألهین
صدر الملة و الدین محمد الشیرازی قدس الله روحه و نور ضریحه میل بآن
کرده و آن قولیست بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس
۲۳۴ ناطقه بعد از مفارقت از بدن پس همچنانکه نفس زید مثلا در حین خواب بدن
تخیل بدن خود و جمیع اجزا و اعضای ظاهره و باطنه میکند و آن بدنیست
لا محاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و آن بدنیست که در خواب خود را با آن
بدن مشاهده میکند بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن
خیالی که متخیل او بود باو هست و متخیل او کما فی المنام و آن بدن لا محاله
آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند بود بدون آنکه
حاجت شود نفس را بتعلق بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده غزالی
در رساله مضنون بها علی غیر اهله حیث قال النفس اذا فارقت البدن و حملت
القوة الوهمیة معها کما ذکرنا و تجردت عن البدن و غیر هیئة لیس یصحبها
شیء من الهیئات البدنیة و هی عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن و عن
دار الدنیا متوهمة نفسها عین الانسان المقبور الذی مات علی صورته کما کان
فی الرؤیا تتخیل و تتوهم و تتخیل بدنها مقبورا و تتخیل الآلام الواصلة الیها
علی سبیل العقوبات الحسیة علیها و وردت به الشرائع الصادقة فهذا
عذاب القبر و ان کانت سعیدة تتخیل صورا لائقة علیها وفق ما کان معتقده
من الجنان و الانهار و الحدائق و الغلمان و الولدان و الحور العین و الکاس

من المعین هذا ثواب القبر لذلک قال النبی صلعم القبر روضة من ریاض الجنة او
حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی بهذه الهیئات وعذاب القبر وثوابه ماذکرناهما
والنشأة الآخرة خروج النفس عن غبار هذه الهیئات کما یخرج الجنین من القرار
المکین کما قال تعالی قل یحییها الذی انشأها اول مرة وهو بکل خلق علیم وقوله تعالی
الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون ودلیل هر دو مثال
جمع اشتی کلام الغزالی لکن چنانکه مکرر اشاره بآن کردیم تجرد خیال نیز
چون وجود مثال در نظر عقل خیالی مینماید و تمام صور متخیله بذات خود
بلا محل در آینه برهان صورت نه بندد و چه تخصیص مراتب آفرینش است
در طبایع جسمانیه مستند بماده است و تمیز اجزاء خفیه جسمانیه بحسب وضع
در صور مقداریه موقوف بمحل مادی واما تناسخ پس جمعی از حکمای مشائین
بجواز آن رفته اند وبجد ترین ناس در ابطال تناسخ ارسطاطالیس
شکر الله سعیه واتباعش از قدما ومشائیه اسلامند وبجد ترین
مردم در وقوع تناسخ حکمای هند وچین وبابل وبزعم شیخ اشراق
واتباعش قدمای حکمای یونان وحکمای مصر وفارس جمیع مایل بتناسخ اند
در نفوس اشقیا مطلقا فقط لکن اختلاف فیما بینهم در تجویز انتقال
من نوع الی نوع وعدمه بعضی قایل هستند بجواز انتقال از بدن
انسان ببدن حیوان دیگر وبعضی قایلند بجواز آن لیکن قایل هستند
بانتقال حیوان بنبات وبعضی دیگر قایلند بجواز انتقال حیوان
بنبات واز نبات بجماد نیز لیکن همه متفقند در قول بخلاص نفوس
باخره از تردد در ابدان عنصریه واتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال
واین تردد در ابدان عنصریه نزد این جماعت عقوبت وعذاب
وجهنم نفوس شریره است اینست تناسخی که از جمله منسوبین بحکمت قایلند
بآن واما قول بدوام تردد نفوس مطلقا در ابدان عنصریه وعدم
خلاص از آن مذهب جماعتیست که قایل بحکمی وتوحیدی وبحشر ونشر
وثواب وعقاب مطلق نیستند واین طایفه از طوایف اهل تناسخند

وما

وما بتوفیق الله تعالی وفضله سابقا تقریر ادله بطلان تناسخ مطلقا بنحوی کردیم
که ناظر در آنها جای شبهه نماند ان شاء الله العزیز **فصل هشتم** از باب
چهارم از مقاله سیم در حقیقت سوال قبر وعذاب قبر واحوال برزخ اتفق
المسلمون علی حقیقة سوال منکر ونکیر فی القبر وعذاب الکفار وبعض العصاة
فیه وانکاری که منسوب بمعتزله بعضی از متاخرین معتزله انکار آن کرده
وگفته که معتزله بری اند از این نسبه مثل این قول ضرار بن عمرو است و
انما نسب الی المعتزلة لانه خالط عمرا (?) ایاهم ومن تبعه قوم من السفهاء المعاندین
للحق کذا فی شرح المقاصد وشک نیست که نزد هر که قایل نیست ببقای
روح بعد از موت بدن سوال وعذاب قبر مخصوصست ببدن بحیثیت وا
۲۳۵ اعاده حیات بدن در قبر بقدر ما یمکن من الزمان ان یقع فیه السوال
والعذاب المذکوران چنانکه مذهب اکثر متکلمین است وشک نیست
در امکان آن ونزد هر که قایلیت ببقای روح ممکن بود که سوال وعذاب
مذکورین مخصوص باشد بروح ونیز ممکن بود که شامل روح وبدن هر دو باشد
باعاده تعلق روح بسوی بدن بقدری از زمان که ممکن شود وقوع
سوال وعذاب مذکورین در آن زمان ولکن الحال فی ثواب المؤمن
فی القبر واینکه گفتیم اعنی جواز اعاده حیوة بسوی بدن کاهیئت که
مراد ثواب وعقاب فی الجملة باشد کما هو ظاهر الاکثرین واما اگر مراد دوام
ثواب وعقاب باشد ما دام المیت فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی فی آل
فرعون النار یعرضون علیها غدوا وعشیا ای قبل یوم القیمة وذلک
فی القبر … بدلیل قوله تعالی ویوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب ومن قوله صلی الله علیه وآله القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة
من حفر النیران وعلی ذلک بنی الکلام فی شرح المقاصد پس قول باعاده حیوة
بسوی بدن ما دام فی القبر ممکن نشد اند بود … البدن … وخروج
عن قابل الحیوة بالضرورة وما فی شرح المقاصد من انه لا یلزم اشتراط الحیوة

بالسنة ولو سلم فنقول ان بقی من الاجزاء قدر ما یصلح منه مکابرة محضة پس بنابر این
قول اعادهٔ حیوة فی الجملة خلافست که عقیب دفن خواهد بود یا قرب بقیام الساعة
والحق هو الاول کما ذکرنا ولما قالوا من ان الغرض من اعادة الحیوة فی القبر انما هو
ارادة ایصال نوع من الثواب والعقاب للمکلف مجازاة لکونه ادخل فی لطف
المکلفین واما البرزخ فهو الحاجز بین الشیئین وما بین الدنیا والآخرة فی
وقت الموت الی البعث فمن مات فقد دخل البرزخ کما فی الصحاح در ثبوت
احوال برزخ فرع بقای روحست و در احادیث کثیره وارد شده بنا
احوال ارواح فیه شده که هم فی البرزخ وان ارواح المؤمنین منعمون
وارواح الکفار معذبون در کافی روایت کرده از حبه عرنی که گفت
بیرون رفتم با امیر المؤمنین ع بظهر کوفه پس ایستاد حضرت بوادی السلام
و من نیز ایستادم و گویا با جماعتی همزبانی میکرد چنانکه من از ایستادن
بتنگ آمده نشستم و از نشستن نیز ملول شده برخواستم و ایستادم
و همچنین تا چند نوبت و آنحضرت همچنان ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المؤمنین
انی قد اشفقت علیک من طول القیام ساعتی بنشین و استراحت کن
و ردای خود را انداختم تا حضرت بر روی آن بنشیند پس گفت ای حبه
با مؤمنی محادثه میکردم و موانست مینمودم یعنی با یکی از اموات من
گفتم یا امیر المؤمنین انهم لکذلک یعنی مردگان چنین اند که با ایشان
همزبانی و موانست توان کرد فرمود نعم و اگر برای تو پرده برخیزد
خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند و با هم همزبانی میکنند
قلت اجسام ام ارواح فقال لا ارواح و ما من مؤمن یموت فی بقعة
من بقاع الارض الا وقیل لروحه الحقی بوادی السلام انها لبقعة من جنة عدن
و نیز روایت کرده مرفوعا عن ابی عبد الله علیه السلام قال قلت له ان
اخی ببغداد و اخاف ان یموت بها فقال ما تبالی حیثما مات اما انه ما یبقی
مؤمن فی شرق الارض و غربها الا حشر الله روحه الی وادی السلام قلت له

وان وادی السلام قال ظهر الکوفة اما انی کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون
وعن ابی بصیر قال قال ابو عبد الله علیه السلام ان ارواح المؤمنین لفی شجرة من الجنة
وفی روایة اخری فی حجرات الجنة یاکلون من طعامها ویشربون من شرابها
ویقولون ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا
وایضا عن ابی عبد الله علیه السلام قال ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة
فی الجنة تعارف وتسائل فاذا قدمت الروح علی الارواح تقول دعوها
فانها قد افلتت من هول عظیم ثم یسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان
فان قالت لهم ترکته حیا ارتجوه وان قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی
وعن یونس بن ظبیان قال کنت عند ابی عبد الله علیه السلام فقال ما یقول الناس
۲۳۶ فی ارواح المؤمنین قلت یقولون تکون فی حواصل طیر خضر فی قنادیل
تحت العرش فقال ابو عبد الله علیه السلام سبحان الله المؤمن اکرم علی الله
من ان یجعل روحه فی حوصلة طیر یا یونس اذا کان ذلک اتاه محمد ص
وعلی و فاطمة والحسن والحسین والملائکة المقربون فاذا قبضه الله عز وجل
صیر تلک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فیاکلون ویشربون فاذا
قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا وعن
ابی بصیر قال قلت لابی عبد الله علیه السلام انا نتحدث عن ارواح المؤمنین
انها فی حواصل طیر خضر ترعی فی الجنة وتاوی الی قنادیل تحت العرش
فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیر قلت فاین هی قال فی روضة کهیئة الاجساد
فی الجنة وعن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال سألته عن ارواح المشرکین
فقال فی النار یعذبون یقولون ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا
ولا تلحق آخرنا باولنا وعن امیر المؤمنین علیه السلام قال شر بئر فی النار
برهوت الذی فیه ارواح الکفار وعن ابی عبد الله علیه السلام قال قال
امیر المؤمنین علیه السلام شر ماء علی وجه الارض ماء برهوت وهو الذی
بحضرموت یرده هام الکفار   از باب چهارم از معاد کبیر

در حقیقت روز قیامت و حشر و حساب و کتاب و صراط و میزان بدانکه
قیام در لغت مصدر است از قولهم قام یقوم قیاما بمعنی ایستادن و قیامت
نام روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد از احیا در ان روز می ایستند برای
حساب اعمال و یا نام مکانیست که در ان مکان می ایستند برای حساب
و بنا بر اول اضافه یوم القیمه مثل اضافه یوم الجمعه و یوم الاحد است و
بنا بر دویم مثل اضافه یوم الدار و یوم السقیفه و بر هر تقدیر یا برای
نقلست چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل شده بمعنی روز مذکور یا مکان
مذکور بمناسبت وقوع قیام مذکور در ان روز یا در ان مکان و جمهور
اهل اسلام بر انند که خدا تعالی تخریب یا افنای این عالم علی اختلاف
القولین کما مر خواهد کرد و بعد از ان عالمی دیگر پدید خواهد آورد که انرا
عالم آخرت گویند و جمیع مردگانرا زنده خواهد کرد و باز خواهد داشت
در موضعی که آنرا زمین قیامت و در روزی که آنرا روز قیامت گویند
برای حساب اعمال و آن روزی خواهد بود در عقب و در تلو این روزها
بغایت دراز بمقدار پنجاه هزار سال بنا بر انکه آفتاب آن روز که
هر آینه آفتاب دیگر خواهد بود بامر خدا تعالی بایستد و حرکت نکند
تا آن روز منقضی شود و حشر عبارت از زنده کردن مردگانست
و جمع نمودن در ان موضع و کتاب عبارت از نامه ایست که ملکین
اعمال بنده را در ان نامه ثبت کنند و حساب عبارت از انست که
آن نامها را بنظر مکلفین در آورند و بدست ایشان دهند تا خود
مطلع باعمال خود شوند و حجت خدا تعالی بر ایشان تمام شود و میزان
عبارت از آلتیست ذو کفتین که اعمال بان وزن کرده شود و صراط
عبارت از جسریست ممدود بر متن جهنم ادق از شعر و احد از سیف
که مامور شوند جمیع مکلفین بمرور بر ان جسر و وجوب اعتقاد بوقوع
جمیع این مفهومات اجماعی امتست بلکه از ضروریات دینست

بلکه در ما صدق این مفهومات خلافست اکثر اهل اسلام حمل آن بر ظواهر کنند
و بعضی نیز تاویل بعضی قایل شوند و نزد قایلین بمعاد روحانی تنها قیامت
کبری عبارت از خلوص و وارستن جمیع نفوسست از قید تعلق باجسام مطلقا
و قایم شدن و ایستادن بمجرد بدون تعلق و تصرف و حاجت بابدان و
مراد از یوم قیامت یوم دهر است نه یوم زمانه و واقع در تلو و عقب این
ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار و عالم استقرار مجردات
بدون حاجت بماده و کتاب اعمال عبارت از ارتسام و ارتساخ آثار
اعمال و افعالست در نفس یعنی نفوس صحایف اعمال باشند و حساب عبارت
از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه در ورا و میزان عبارت از عقل
۲۳۷ نظریست که حسن و قبح افعال بان سنجیده شود و صراط عبارت از ملکه
عدالتست و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قایلین بمعاد بدنی
جسمانی نیز تجویز امثال تاویل مذکور کنند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند
و قایلین بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل بر ظواهر و شک نیست
در امکان آن و حمل کنندگان بر ظواهر را در وزن اعمال دو قولست
احدهما ان اعمال المؤمن تتصور بصور حسنة و اعمال الکافر والفاسق بصور
قبیحة فتوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس رضی الله عنه والثانی
ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی تکون الاعمال فیها مکتوبة و ورد به بعض الاحادیث
النبویة والیه ذهب اکثر المفسرین و کثیری از علما حمل کرده اند میزانرا بر
عدل و هو قول مجاهد والضحاک والاعمش والیه ذهب کثیر من المتاخرین بنا
بر انکه حمل لفظ الوزن علی هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن
ذاک و فی وزانه ای یعادله و یساویه مع انه لیس هناک وزن فی الحقیقة
ولان العدل فی الآخرة لا یظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا فلم یبعد
جعل الوزن کنایة عن العدل و بعضی از محققین مثل حجة الاسلام غزالی و غیره
را تحقیق در امثال این مقام بغایت نفیس و هو ان لکل شیء من المعانی
حقیقة و روحا و له صورة و قالب و قد یتعدد الصور والقوالب والحقیقة واحدة

وانما وضعت الالفاظ للحقايق والارواح ولوجودها في القوالب المستعمل الالفاظ
فيها على الحقيقة مثلا لفظ القلم انما وضع لآلة تنقش الصور في الالواح من دون ان
يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك بل ولا ان يكون جسما ولا كون
النقش محسوسا او معقولا ولا كون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد كونه
منقوشا فيه وهذا حقيقة اللوح فكذلك الميزان فانه موضوع لما يعرف به مقادير
الاشياء وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتى
بعضها محسوس وبعضها معقول مثل ما يوزن به الاجرام والاثقال كذي
الكفتين وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب وما
يوزن به الدواير والقسي كالفرجار وما يوزن به الاعمدة كالشاقول
وما يوزن به الخطوط كالمسطر وما يوزن به الشعر كالعروض وما يوزن به
العلوم كالمنطق وما يوزن به الكل كالعقل المستقيم پس بنا بر اين تحقيق
توان گفت که مراد از میزان قیامت برای خواص منطق و قوانین نظر
که حق و باطل در اعتقادات و اصول بآن توان شناخت کما اشاره
الغزالی في بعض تصانيفه و برای خواص و عوام در افعال و اعمال
جمیع انبیا و اوصیا اند چه صحت و فساد عمل بموافقت با کرده
ایشان و مخالفت با آن متحقق شود کما ورد في الاخبار شان الموازين
القسط هم الانبيا والاوصيا عليهم السلم وان امير المؤمنين عليه السلم هو
الميزان فميزان كل امة هو نبي تلك الامة ووصي نبيها ولبعض افاضل
اخواننا الاكرمين كثر الله امثاله في العالمين رسالة نفيسة في تحقيق ميزان
القيمة مبتنية على التحقيق المذكور وهي في غاية الجودة ينبغي ان يطالعها
كل احد واما حدوث ابدان در روز قیامت دفعةً شك نیست در
امکان آن بنا بر آنکه تولد حیوانات مشاهد است و معلوم قال الغزالی
في المضنون عود النفس الى البدن بعد مفارقتها عنه امر ممكن غير مستحيل
ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في اول الامر
اظهر من التعجب عودها اليه بعد المفارقة وتاثير النفس في البدن تاثير
فعل وتسخير ولا برهان على استحالة هذا التسخير وصيرورة هذا البدن

مرة

مرة اخرى مستعدة لقبول تاثيرها وتسخيرها وبقي ههنا تعجب من ضعفاء العقول
وهو ان ذلك الاستعداد الاول انما يحصل قليلا قليلا بالتدريج من نطفة في قرار
مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة واذا لم يكن كذلك لا يقبل الاستعداد لقبول التسخير
ودفع هذا التعجب انا قد عرفنا ان ما هو ممكن بالتدريج حدوثه ممكن حدوثه دفعة
والتوالد انما يكون بالتدريج واما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا ترى
ان الفار الذي يتوالد يكون بالتدريج وباجتماع الذكر منه والانثى الا
وبعد حمل وسفاد واما المتولد منه يكون دفعة فانه لم يوجد قط مدر ولا
تراب بعضه فار وبعضه بالقوة قريب الى حجم الفار وكذا الذباب الذي
يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم توجد عفونة تغيرت عن
حالتها وصارت بالقوة قريبة الى الذباب بل يستحيل ذبابا من غير مهلة
۲۳۸ وتدريج والنشأة الثانية تولد به من تلك الاجزاء التي كانت في الاصل
وان تفرقت واختلفت بعضها صورها فيرد الله واهب الصور تلك الصور
الى موادها ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى والنفس حدثت عند حدوث
ذلك المزاج ابتداء فتعود بالتسخير والتصرف لما مع العلاقة التي كانت
بينهما واما الحساب فقد قال الغزالي في المضنون تعلق النفس بالجسد الدنيوي
فانه المحتاج الى التدبير شغل وحجاب لها عن حقايق الامور وبالموت ينكشف
الغطاء كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك وما ينكشف لها تاثير اعمالها فيها
تقربها الى الله وتبعدها عنه ومقادير تلك الاثار وان بعضها اشد
تاثيرا من البعض وفي قدرة الله ان يجري سببا يعرف الخلق في لحظة
واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تاثيراتها بالتقريب والابعاد
فحد الميزان ما يعرف به الزيادة من النقصان ثم ذكر التحقيق المذكور
في الميزان ثم قال والحساب جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها وما
من انسان الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف
حد كمها وقدرها لمجرد آحاد متفرقاتها فاذا احضرت المتفرقات وجمعت
كان حسابا فان في قدرة الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للعالمين
متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع الحاسبين قطعا وسئل

امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلم کیف یکاتب الله الخلق فی لحظة واحدة
من غیر تشویش وغلط فقال کما یرزقهم الله مع سایر انواع الحیوانات بلا
تشویش وغلط واما الصراط فقال انه فی المضنون الصراط عبارة
عما لا مناسبة بین دقته ودقة الشعر وحدته وحدة السیف هو فی الدقة
کالخط الهندسی والصراط المستقیم عبارة عن الوسط الحقیقی بین الاخلاق
المتضادة ولهذا امرنا الله بالدعاء فی سورة الفاتحة حیث قال اهدنا
الصراط المستقیم وقال فی حق المصطفی صلی الله علیه واله انک لعلی خلق عظیم
مثال ذلک السخاوة بین التبذیر والاسراف والبخل والشجاعة بین
التهور والجبن والتواضع بین التکبر والدنائة والعفة بین الشهوة وبین
الخمود فلهذه الاخلاق طرف افراط وطرف تفریط وهما مذمومان
والوسط لیس من الافراط ولا من التفریط هو فی غایة البعد من کل طرف
فلذلک قال النبی صم خیر الامور اوسطها ومثال ذلک الوسط الخط
الهندسی بین الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس والتحقیق فی ذلک
ان کمال الادمی فی المشابهة بالملائکة وهم منفکون عن هذه الاوصاف
المتضادة ولیس فی امکان الانسان الانفکاک عنها بالکلیة فطلب الله
بالشبه الانفکاک وهو الوسط فان الفاترة لا حار ولا بارد واللون
لا ابیض ولا اسود فالبخل والتبذیر من صفات الانسان والمقصود السخی
کانه لا بخیل ولا مبذر فالصراط المستقیم هو الوسط الحق بین الطرفین
الذی لا میل له الی احد الجانبین وهو ادق من الشعر والذی یطلب غایة
البعد من الطرفین لکون علی الوسط ولو فرضنا حلقة حدید محاطة بالنار
ووقعت فیها نملة وهی تهرب بطبعها من الحرارة فلا تهرب الا الی المرکز فی
الوسط الذی هو غایة البعد من المحیط المحرق وتلک النقطة لا عرض لها
فاذن الصراط المستقیم لا عرض له وهو ادق من الشعر ولذلک خرج
من القوة البشریة الوقوف علیه فلا جرم یرد احشا لنا النار بقدره له
عنه کما قال تعالی وان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا وقال
ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فان

العدل بین المرأتین فی المحبة والوقوف علی درجة متوسطة لا میل فیه الی
احدیهما لکیف یدخل تحت الامکان فمن استقام فی هذا العالم علی الصراط المستقیم
الذی حکی الله تعالی حکایته علی النبی صم وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه مر علی
صراط الاخرة من غیر میل وجاء فی الحدیث یمر المؤمن علی الصراط کالبرق الخاطف

از باب چهارم از مقاله سیم در حقیقت جنت ونار

جنت عبارت از دار ثواب است ونار عبارت از دار عقاب وثواب
وعقاب جسمانی از لوازم داری باید جسمانی وخلافست در انکه جنت
ونار موجود ونداالآن یا موجود خواهند شد در روز قیامت اکثر
برمذهب اولند وبعضی از معتزله برمذهب ثانی وحق مذهب اولست
بنابر دلالت ظاهر آیات واحادیث بران باعدم ضرورت تاویل
٢٣٩ ونیز ادخلست در لطف وعدو وعید که لا یخفی ومستند فرقه ثانیه چند
وجهست اول لزوم عبث وان مندفعست بوجه دوم از وجهین مذهب
مختار دوم لزوم فنا وهلاک لعموم الایة الدالة علی هلاک العالم مع
تحقق الاجماع علی وقوعها وآن مندفعست بحمل اجماع بر ما بعد قیامت
فلا ینافی هلاکها لحظة واحدة قبل القیمة سیم عدم تحقق مکان برای
جنت ونار چه تحققشان در سموات این عالم ممتنعست لاستحالة الخرق
فی الافلاک ووقوع الدخول فیها علیه وکذا فی عناصره لانها لا تسع
جنة عرضها السموات والارض وهمچنین در عالم دیگر لاستحالة وجود عالم
اخر مباین لهذا العالم کما تقرر وجوابش انست که امکان جنت فوق سموات
سبعست وتحت عرش کما علیه الاکثرون لقوله تعالی عند سدرة المنتهی
عندها جنة المأوی ولقوله ع سقف الجنة عرش الرحمن وقد سبق ان
خرق الافلاک غیر ممتنع وجهات غیر متناهی ونار موصوف بتحت وسفلی
که در عالم عناصر گنجایش آن نیست فیمکن کونها تحت الارضین السبع
کما هو المشهور ورای حکما انست که دار جنت جسمانی بواطن افلاکست
وهی نفوسها المنطبعة کما مرت الاشارة الیه وقال الغزالی فی المضنون

اللذة المحسوسة الموعودة في الجنان من اكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها
لامكانها وهي كما تقدم حسي وخيالي وعقلي اما الحسي فبعد رد الروح الى البدن
كما ذكرناه ولا كلام في ان بعض هذه اللذات مما يرغب فيها كل احد مثل
اللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود وهذا ما خوطب به
جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف وكل اقليم
مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ولكل احد في الجنة
ما يشتهيه ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون وربما يعظم اشتد
شهوة في الآخرة ولا يكون تلك الشهوة معظمة في الدنيا كالنظر الى ذات الله تعالى
فان الشهوة والرغبة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا واما الخيالية فلذة
كما في النوم الا انه مستمر لا انقطاع عنه قريب فلو كانت دائمة لم يدرك
فرق بين الحسي والخيالي لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها
في الخيال والحس من حيث وجودها في الخارج فلو وجد في الخارج لذات
اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان
صورها المخترعة ليست محسوسة ومنطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو
اخترعت صورة جميلة في غاية الجمال وتوهمت حضورها ومشاهدتها لم يعظم
لذته فليس يصير مبصرا كما في النوم فلو كان لها قوة على الصور في
القوة الباصرة لعظمت لذته ونزل منزلة الصورة في القوة وكلما
يشتهيه احد يحضر عنده في الحال فيكون ولا فارق الا في الموجودة في الخارج
شهوته بسبب تخيله وسبب انطباعه على تصور الصورة المخترعة في الآخرة الدنيا
اي بسبب انطباعه في القوة الباصرة فلا يخطر ببالك من حيث كمال القدرة
شيء يميل اليه الا وجد في الحال اي هو حوله بحيث يراه واليه الاشارة بقوله ع
ان في الجنة سوقا تباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي
هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب المشية واما الوجه الثالث وهو
الوجود العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات مثلا للذات العقلية التي
ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة اللذات

فيكون الحسيات امثلة لها وكل واحد يكون مثالا للذة اخرى وان كانت
مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام
ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر
استعداده فالمشغوف بالتخيله الجمود على الصور الذي لم ينفتح له طرق
الحقايق يمثل له هذه الصور والعارفون المستبصرون لعالم الصور واللذات
المحسوسة ينفتح لهم من لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي
شوقهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه واذا اختلفت
الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة
والقوة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية ۲۴۰
التي بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب
التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم من امور يليق بالكرم
الالهي ولا تدرك بالفهم البشري وانما تدرك في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وما بهين فصل كه آخر فصول مقالات اين كتاب است از انچه مقصود
بالذات بود درين كتاب اكتفا نمائيم وبايراد خاتمه موعوده در خاتمه
كتاب بفضل الله وتوفيقه اختتام نمائيم **خاتمه** در اشارت
كوته بدلالت سلوك راه باطن بدانكه معروف در سلوك راه باطن
دو طريقه است يكي طريقه حكمت وآن تهذيب اخلاقست كه منتج سعي
حكماي اشراقست دويم طريقه شرع وآن محافظت بر اخلاص و عبوديت
كه غايت مجاهده صوفيه وعرفاست وبحسب حقيقت هر دو متحد باشند
وغرض اصلي هر دو بالمآل واحد پس مقصود درين خاتمه ايراد دو
مقصد است **مقصد اول** از خاتمه در ذكر طريقه حكمت و
دلالت بر تهذيب اخلاق بدانكه حكمت كه علمست باحوال اعيان موجودات
على ما هي في نفس الامر بر دو قسمست نظريه و عمليه اما حكمت نظريه علم

باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان نیست مانند علم
بواجب الوجود و مبادی عالیه و افلاک و عناصر و نفوس و قوی و صور و طبایع
الی غیر ذلک و اما حکمت عملیه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت
و اختیار انسان است مانند اعمال و افعال ما از جهت که مؤدی بصلاح و معاد است
و آن اگر باعتبار مشارکت باجماعتی است در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند
و یا در بلد و آنرا علم سیاست خوانند و اگر نه باعتبار مشارکت است بلکه باعتبار
انفراد است من حیث ینبغی ان یفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند و مقصود ما
اشاره بعلم تهذیب اخلاقست و بیانش آنست که نفس ناطقه را از جهت که
قوه عملیه و بحسب مزاولت اعمال هیاتی در جوهر ذات مرتسخ میشود که منشا
تولد اخلاق حمیده و ذمیمه است و فضایل و رذایل عبارت از آنها باشند
و چنانکه فضایل لاجرم مؤدی بصلاح معاش و معاد است رذایل مؤدی بفساد
هر دو است پس لابد است از چاره و تدبیری که هیئت مرتسخه در نفس همه منشا
فضایل شوند و تخلی از رذایل حاصل شود و آن تدبیر بصنعت تهذیب اخلاق
حاصل تواند شد و خلق ملکه است نفسانی که مقتضی سهولت صدور افعال است
از نفس بحیثیتی که محتاج برویت و فکری نباشد و خلق بر دو گونه بود طبیعی و
عادی اما طبیعی مثل آنکه مزاج بدن مقتضی آن باشد که نفس فایض شده را حالتی
و کیفیتی بود مفطور با او مانند کسی که ادنی سببی تحریک قوه غضبیه او تواند
کرد و اندک چیزی او را بغضب تواند در آورد و مانند کسی که از سهلترین
سببی جزع کند و جبن و بددلی نماید و یا از ادنی سببی بافراط خنده کند
و یا بگریه در آید و مانند آن و اما عادی مانند کسی که اول برویت
و فکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرن عادت شود بحدی که محتاج برویه
و فکر نباشد و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی مذهب محققین است
از حکما و بعضی بر آنند که خلق جبلت است طبیعی پس تغیر و تبدیل اخلاق

ممتنع

ممتنع باشد و این مذهب بغایت ضعیفست بنا بر آنکه معلومست و مشاهد هم حدوث
خلق و هم تبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم و تادیب را اثری نبودی و اشرار
بصحبت اخیار و نیکان نیک نشدندی و بمجالست اشرار نیکان از زیان
نداشتی و بطلان جمیع اینها معلومست بر سبیل قطع و جزم والدلیل علی
ان الاخلاق انما تحصل عن اعتیاد الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما نراه
من اصحاب السیاسات و افاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل المدن
اخیارا بما تعودوهم من افعال الخیر و کذلک اصحاب السیاسات الردیة
والمتغلبون علی المدن یجعلون اهلها شرارا بما یعودونهم من افعال الشر
و چون این مقدمه دانستی بدانکه حکما را در تهذیب اخلاق دو مطلب است
یکی منقاد گردانیدن قوه عملیه مر قوه نظریه را تا هیئاتی و آثاری که از
اعمال و افعال در نفس مرتسم و مرتسخ شود مضاد هیئات علمیه که از
جهت قوه نظریه حاصل شود نباشد و بعد از مفارقت موجب تاذی وی
و انجذاب بعلایق جسمیه که سبب عدم خلوص سعادت عقلیه است نشود
دوم اعداد و تهیه نفس برای اعمال نظر و تکمیل قوه نظریه که غایت
اصلیه وجود نفس ناطقه است و برای حصول غایات مطلوبه از قوه عملیه
که متعلقست بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب و بطریق سهولت و قوه
عملیه را قوی و جنود بسیار است که اصل و رئیس آنها دو قوتست یکی
طرف افراط و دیگری طرف تفریط و طرف افراط در هر قوتی موجب
اخلال بغایت اولی از غایتین مذکورتین و اخلال بجزو اول از غایت
ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال بجزو دوم از غایت ثانیه و ضبط
وی از میل باحد الطرفین و محافظتش بر وسط مؤدی بحصول کلتا
الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بر وسط فضیلتست و میل هر کدام

یکی از طرفین رذیلت و بالجمله در توسط دو معنی معتبر است یکی کسر قوة و ازاله
وی از مرتبهٔ شدت که افراط عبارت از آنست و دویم ابقای قوت و استعمال
وی فی الجمله و عدم ازاله و اعدامش بالکلیه که تفریط عبارت از آنست و این
هر دو معنی مطلوبست لاجل الغایتین المذکورتین و هذا معنی کلام الشیخ فی
الشفا الوساطة تطلب فی الاخلاق لجهتین فاما من جهة کسر القوی فلاجل ان کان
النفس خاصة و لیستفاد بها الهیئة الاستعلائیة و ان یکون تتخلص عن البدن
متخلصا نقیا و اما من جهة استعمال هذه القوی فلمصالح دنیویة و مراد از هیئة
استعلائیه ملکهٔ تسلط عقل نظریست بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل
ملکات و هیئات ردیه و اخلاق رذیله و مراد از تخلص نقی آنست که در
وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیئاتی که موجب انجذاب اوست
بتعلق باجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده و ملائکهٔ مقدسه تواند شد
و مراد از استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه
و نفعانیه تا منجر بطرف تفریط نشود و مؤدی باخلال نگردد و اما قوة
عقلیه که آنرا از جهت قدرت بر تحصیل مجهولات نظریه عقل نظری
و از جهت قدرت بر تمیز میان جمیل و قبیح و صحیح و فاسد قوة تمیزیه
و از جهت قدرت بر تصریف امور بحسب مصالح و ترتب غایات مطلوبه
قوة تدبیریه خوانند و افراطش در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه
مذموم نیست و توسط در آن مطلوب نه بلکه هر چند در آن افزاید و همت
در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید ممدوحتر و بکمال حقیقی و سعادت
حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهة تدبیر در امور دنیویه و تحصیل غایات
عاجلهٔ دنیه توسط مطلوبست و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا
اصول فضایل چهار است بنا بر آنکه اصول قوی که بحسب تعدد آنها

ومطلوبست

ومطلوبست توسط در آنها سه قوتست قوة شهویه و قوة غضبیه و قوة
تدبیریه پس توسط در هر کدام علیحده فضیلتیست و توسط در مجموع باهم
فضیلتی دیگر و توسط در قوة شهویه را عفت گویند و توسط در قوة
غضبیه را شجاعت و توسط در قوة تدبیریه را حکمت و مراد حکمت عملیه است
نه علم باعیان موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را عدالت و لهذا
گفته اند که اصول عدالت سه است و مجموع اصول فضایل چهار باشد حکمت
و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت موجوداتست خواه موجودات
الهی و خواه موجودات انسانی که وجودش باراده انسان باشد اعنی معرفت
هرچه دانستنی است و کردنی که حکمت نظری و عملی عبارت از آنست
و شجاعت آنست که قوت غضبی مر نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور
٣٤٢ هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای عقل کند تا هم فعلی که
کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که شهوت مطیع نفس
ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود و اثر حریت در وی ظاهر
شود و از بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنست که
این قوتها باهم موافقت نمایند و امتثال قوت ناطقهٔ ممیزه کنند تا اختلاف
هوا و تجاذب قوی نفس را در ورطهٔ حیرت نیفکند و اثر انصاف و
انتصاف در وی منتشی نشود و شیخ ابو علی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ
ابو علی سینا بوده در حکمت نظری در کتاب طهارة النفس گوید القوة الناطقة
هی التی تسمی الملکیة و آلتها التی تستعملها من البدن الدماغ و القوة الشهوية
هی التی تسمی التی تستعملها من البدن القلب فلذلک وجب ان یکون عدد
الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت حرکة النفس الناطقة معتدلة
و غیر خارجة عن ذاتها و کان شوقها الی المعارف الصحیحة لا المظنونة
معارف و هی بالحقیقة جهالات حدثت عنها فضیلة العلم و تبعها الحکمة

ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها
فيما تقسطه لها ولا منهمكة في اتباع هواها حدثت عنها فضيلة العفة وتتبعها فضيلة
السخاء ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما
تقسطه فلا تهيج في غير حينها ولا تحمى اكثر مما ينبغي لها حدثت عنها فضيلة الحلم
وتتبعها فضيلة الشجاعة ثم تحدث عن هذه الفضايل الثلث باعتدالها ونسبتها
بعضها الى بعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدالة فلذلك اجمع الحكماء
ان اجناس الفضايل اربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ولذلك لا يفتخر
احد ولا يباهي الا بهذه الفضايل فقط فاما من افتخر بآبائه واسلافه فلانهم
كانوا على بعض هذه الفضايل او عليها كلها ثم قال الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة
المميزة وهي ان تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة وان شئت فقل
ان تعلم الامور الالهية والامور الانسانية ويثمر علمها بذلك ان تعرف
المعقولات ايها يجب ان يفعل وايها يجب ان لا يفعل واما العفة فهي فضيلة
الحس الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الانسان يكون بان يصرف شهواته بحسب
الراي اعني ان يوافق التميز الصحيح حتى لا ينقاد لها ويصير بذلك حرا غير
متعبد لشيء من شهواته واما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في
الانسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة واستعمال ما يوجبه الراي
المحمود في الامور الهايلة اعني ان لا يخاف من الامور المفزعة اذا كان
فعلها جميلا والصبر عليها محمودا واما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها
من اجتماع هذه الفضايل الثلث التي عددناها وذلك عند مسالمة هذه القوى
بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة حتى لا تتغالب ولا تتحرك نحو
مطلوباتها على رسوم طبايعها ويحدث للانسان بها سمة يختار بها
ابدا الانصاف من نفسه على نفسه اولا ثم الانصاف والانتصاف من
غيره واما اجناس رذایل که اضداد فضایل مذکوره اند اگرچه در بادی

النظر

النظر چهار نماید بود و آن جهل است که ضد حکمت و جبن که ضد شجاعت و شره
که ضد عفت و جور که ضد عدالت کما قال الشیخ ابن مسکویه قدس سره واضداد
هذه الفضایل الاربع من الرذایل ایضا اربع الجهل والشره والجبن والجور
لیکن بحسب نظر مستقصی هر فضیلت را حدیست که چون ازو تجاوز کنند خواه بطرف
افراط و خواه بطرف تفریط متادی برذیلتی شود علامه خاتمه المحقق
طوسی قدس سره در اخلاق خود آورده هر چند که در تحدید فضیلتی معتبر
بود اهمال کنند یا هر قیدی که معتبر بود در رعایت نمایند آن فضیلت
رذیلت گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسطیست و رذایل که بازاء او
باشند بمنزله اطراف مانند مرکز دایره پس از تحقیق بازاء هر
فضیلتی رذیلتهای نامتناهی توانند بود چه وسط محدود بود و اطراف
۲۴۳ نامحدود و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خطی مستقیم و ارتکاب
رذیلت مانند انحراف از ان خط و ظاهر است که میان دو نقطه خط
مستقیم جز یکی نتواند بود و خطهای نامستقیم غیر متناهی باشند لکن
استقامت در سلوک طریق فضیلت جز بر یک نهج صورت نبندد
و انحراف از ان منهج نامحدود بود و از تحقیق این صعوبتی که در التزام
طریقت فضایل واقع است در اخلاق خواجه وارد شده که الحق در
بعضی اشارات نوامیس آمده است که صراط خدای از موی باریکتر
و از شمشیر تیزتر بود عبارت ازین معنیست و پیش ازین از غزالی نیز
نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء هر فضیلتست راجع
بدو نوعست یکی آنکه از وسط بطرف افراط مایل باشد و دیگری آنکه
از توسط بتفریط میل کند پس بازاء هر فضیلتی دو نوع از رذیلت
بود و چون اجناس فضایل چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد
دو بازاء حکمت و آن سفه بود و بله و دو بازاء شجاعت و آن تهور بود

وجبن ودو بازاء عفت وآن شره بود وخمود ودو بازاء عدالت وان ظلم
بود وانظلام ودر هر کدام اول در جانب افراط بود ودویم در جانب تفریط
اما سفه استعمال قوت فکری بود در انچه واجب نبود یا زیاده بر انچه واجب
بود وهو المراد من الجربزه وبله تعطیل قوت فکری بود بارادت نه انچه
از روی خلقت بود وتهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بران جمیل نبود
وجبن حذر کردن بود از چیزی که حذر از ان محمود نبود وشره فرو رفتن
بود در لذات زیاده از قدر واجب وخمود سکون شهوت بود از طلب
لذات ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت وظلم تحصیل
اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه وانظلام تمکین کردن بود دیگری را
وفروتنی نمودن در ظلم واخذ اموال واسباب بدو که استحقاق وی
از اجناس اربعه فضایل مشتمل بود بر انواعی از فضایل اما انواعی که در
تحت فضیلت حکمت است انچه مشهور است هفت نوعست اول ذکا وذکا آن بود
که از کثرت مزاولت مقدمات منتج سرعت در ترتیب قضایا واستخراج
نتایج ملکه شود دویم سرعت فهم وان سرعت انتقال بود از ملزوم بلازم
تا دران بمزید تاملی محتاج نشود سیم صفای ذهن وان استعداد نفس است
برای استخراج مطلب بی اضطراب وتشویشی چهارم سهولت تعلم وان
قوتی بود که مکتسب شود نفس را وحدتی که حاصل شود ذهن را که بی
ممانعت خواطر متفرقه متوجه مطلوب نظری تواند شد پنجم حسن تعقل
وان نگاه داشتن اندازه ومقداری بود که در کار بود در بحث
واستکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخلی واعتبار خارجی نکند
ششم حفظ وان ضبط کردن ونگاه داشتن صور تمامی بود که
عقل یا وهم بقوت فکر یا تخیل تلخیص آن کرده بود هفتم تذکر وان
سهولت باز آوردن صور محفوظه بود در هر وقتی که خواهد واما انواعی
که در تحت فضیلت شجاعت مشهور یازده نوعست اول کبر نفس وان

عدم

عدم مبالات نفس بود بکرامت وهوان وبسیار وعسار تا در احتمال امور
ملایم وغیر ملایم یکسان بود دویم نجدت وآن واثق بودن نفس بود بثبات خویش
تا در حالت خوف جزع نکند وحرکات نا منتظم از وصادر نگردد سیم بلندی
همت وآن باک نداشتن بود از هر سختی ودشواری که در طلب امری
جمیل روی دهد حتی از شداید مرگ پروا نکند چهارم ثبات وصبر وان
قوت مقاومت آلام وشداید بود سیما اهوال تا از معارضه آن
شکسته نشود پنجم حلم وآن طمانینه بود که با وجود آن قوت غضبی تحریک
نفس باسانی نتواند کرد ششم سکون وآنرا عدم طیش نیز گویند وان
ثباتی بود که ملکه شود نفس را در خصوص خصومتها وحربهایی که در محافظت
دین وعرض روی نماید هفتم شهامت وآن حریص بودن نفس است بر
۲۴۴ کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد وآن تاب آوردن
بتمامت که مر جوارح را در ارتکاب اعمال پسندیده عارض شود
نهم تواضع وآن در نظر در نیاوردن بود خود را ومزیتی نشمردن
در حضور کسانی که در جاه واعتبار از و نازلتر بود دهم حمیت وان جد نمودن
بود در محافظت اموری که محافظتش واجب بود یازدهم رقت وان متاثر
شدن نفس بود از تالم ابنای نوع بی اضطرابی که در افعال وی ظاهر
شود واما انواعی که در تحت فضیلت عفت دوازده نوعست اول حیا
وان انحصار نفس بود در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت دویم
رفق وآنرا دماثت نیز گویند وان حسن انقیاد نفس بود مر امری که لاحق
امور جمیله را از روی تبرع سیم حسن هدی وان محبت ورغبت صادق
بود که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت
وان مجاملت وواگذاشتن بود در وقت تنازع آرای مختلفه واهوای
متباینه از روی قدرت بدون اضطراب پنجم دعت وان سکون نفس
بود ومالک خود شدن در وقت حرکت شهوت ششم صبر وان مقاومت

نفس بشر با هوا تا مطاوعت لذات قبیح از وصادر نشود هفتم قناعت و آن آسان
گرفتن بشر امور ماکل و مشارب و ملابس و امثال آن را و اکتفا کردن به هر چه سد
ضرورت کند و قال الشیخ ابن سینا القناعة هی ان تضبط قواها عن الاشتغال بما یخرج
عن مقدار الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش و الاقوات القمینة للابدان و ان
لا تحرص علی ما لیس هو من ذلک عند غیره و قال الشیخ ابن مسکویه من التساهل
فی الماکل والمشارب و الزینة هشتم وقار و آن آرام گرفتن نفس بشر در
وقت توجه و انبعاث بمطالب و کارها تا بسبب شتاب زدگی تجاوز
حد و اندازه از وصادر نشود نهم ورع و آن ملازمت نفس بشر بر اعمال حسنه
و افعال جمیله را بجدی که قصور و فتور بر وی راه نیابد دهم انتظام و آن حکم
کردن نفس است تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بر حسب مصالح و اغراض
مطلوبه یازدهم حریت و آن متمکن بودن نفس است از اکتساب مال من الوجوه
المحموده و الصرف فی المصارف المحموده و امتناع نمودن و باز ایستادن
از اکتساب مال من الجهات المذمومه و قال الشیخ ابن مسکویه هی فضیلة للنفس
بها یکتسب المال من وجهه و یعطی فی وجهه و یمتنع من اکتساب المال من غیر وجهه
دوازدهم سخا و آن سهل بودن و آسان شدن انفاق اموال و اسباب
بذوی الحاجات و ارباب استحقاق و بباید دانست که سخا نوعیست از فضیلت
که در تحت او انواع بسیار است و مشهورتر هشت نوع است اول کرم و آن سهل
شدن است بر نفس انفاق مال بسیار در اموری که قدرش عظیم و نفعش عام
باشد بر وجهی که مصلحت اقتضای آن کند دوم ایثار و آن سهولت بذل
کردن مالست بغیر با وجود احتیاج خود بآن سیم عفو و آن آسان شدن ترک
مکافات بدیست یا ترک طلب مکافات نیکی با قدرت بر آن چهارم
مروت و آن رغبت صادقست باتصال نفع بغیر و بذل ما لا بد و زیاده
بر آن پنجم نبل و آن ابتهاج و سرور نفس بشر بملازمت و مداومت افعال
ستوده و سیرتهای پسندیده ششم مواساة و هی معاونة الاصدقاء و المستحقین
و مشارکتهم فی الاموال و الاقوات هفتم سماحت و هی بذل ما لا یجب هشتم

مسامحت و هی ترک بعض ما یجب و اما انواعی که در تحت جنس عدالتست دوازده است
اول صداقت و آن محبتی بشر صادق که باعث شود بر اهتمام جلب اسباب فراغت
در غایت لمن هو صدیق له و ایثار هر چه ممکن بشر از جمله بر و دوم الفت
و آن متفق بودن رایها و اعتقادهاست باجتماعی تا در معاونت معاون هم
باشند سیم وفا و آن تجاوز نکردنست از ملازمت طریق معاونت و
مواساة چهارم شفقت و آن اهتمام و ازاله مکروهیست که متوقع بشر وصول
باوی پنجم صلهٔ رحم و آن شریک کردن خویشان و پیوستگانست با خود در
خیرات دنیوی ششم مکافاة و آن مقابله کردن احسانیست که با او کنند
بمثل آن یا زیاده بر آن هفتم حسن شرکت و هو ان یکون الاخذ و الاعطاء
فی المعاملات علی الاعتدال الموافق للجمیع هشتم حسن قضا و هو ان یکون مجازاة
الصدر و مکافاة حسانة خالیة عن المنة و الندامة نهم تودد و هو طلب مودة
۲۴۵ الاکفاء و اهل الفضل بحسن اللقاء و بالاعمال التی تستدعی المحبة منهم دهم تسلیم
و آن حسن تلقیست و رضا دادن بامورى که متعلق بخدا تعالی باشد و بکسانی که
اعتراض بر ایشان جایز نیست مانند انبیا و ائمه علیهم السلام اگر چه موافق طبع
نباشد و یا معقول او نبود یازدهم توکل و توکل آن بود که در کارهایی
که حواله آن بقدرت و کفایت بشری نبود و رای و رویت خلق را
در آن مجال تصرف نه صورت نبندد در زیاده و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب
نکند و بخلاف آنچه واقع است میل ننماید دوازدهم عبادت و هی تعظیم الله
عزوجل و تمجیده و طاعته و اکرام اولیائه من الملائکة و الانبیاء و الائمة
و العمل بما یوجبه الشریعة و تقویها انما هو بتقوی الله تعالی این بود بیان انواع
فضایل که در تحت اجناس اربعه فضایل واقعند و چنانکه هر جنسی از اجناس
فضیلت را در مقابل دو جنس از رذیلت واقعست باعتبار افراط و تفریط همچنین
هر نوعی از انواع فضیلت را نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقعست بهمان اعتبار
مثلا در انواع هشتگانه فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت که

واقعند در دو طرف افراط و تفریط و مراد از جربزه زیرکیست در فهمها و مکاری
و مراد از بلادت آنکه از کسالت و ترک اعمال ذکا ناشی بود نه بحسب خلقت و همچنین
سرعت فهم وسط بود میان سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم بود و ابطائی که از
اهمال فهم ناشی شود و صفای ذهن وسط بود میان ظلمت نفس که مانع از استنباط
نتایج بود و میان التهابی که بسبب زیادتی و تجاوز از حد از مطلوب باز دارد
و سهولت تعلم وسط بود میان جبا دری که مجال استثبات صور ندهد و میان
تعصبی که مؤدی بتعذر شود و حسن تعقل وسط بود میان صرف فکر در اموری
که در تعقل مطلوب بدان مدخل بود و میان قصور فکر از تعقل مطلوب باتمام و تحفظ
واسطه بود میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بفایده بود و میان غفلت
از آنچه حفظش هم بود و تذکر واسطه بود میان فرط استقراضی که موجب تضییع
وقت و کلال آلت بود و میان نسیانی که از اهمال مراعات آنچه واجب
مراعات و حفاظ لازم آید و همچنین در انواع سایر اجناس فضایل و بحسب اکثر
انواع رذایل نامی معین موضوع نشده و لیکن معانی آنها در ذهن قابل باشند
بتوسط من حیث التقابل لان العلم بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس سره
و گاه بود که بعضی از انواع رذایل را نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سخا
و وقاحت که تفریط در سخاوت و همچنین تذلل که افراط در تواضعست و تکبر که
تفریط در تواضعست و تحجیح که افراط در عبادتست و فسق که تفریط در عبادتست
و گاه بود که فضیلتی مشتبه شود بهر کدام از طرفین مانند سخاوت که مشتبه است
ببخل و آن گاهیست که صرف مال بموضعی لایق نکند بس صرف نکند تا خود را از
رذیلت اسراف نگاه داشته بود و مردم گمان برند که بخل کرد و گاهی مشتبه است
باسراف و آن گاهیست که صرف مال در موضعی غیر لایق کند و متصف برذیله
اسراف کرده و مردم گمان برند که سخاوت نموده و همچنین فضیلت شجاعت
گاه بود اقدام بجایی کرده بس نکند و جبن مشتبه شود و یا کند و شجاعت مشتبه
شود و در واقع تهور بود نه شجاعت و گاه بود که منظور آثار فضیلت بود
نه نفس فضیلت بس اگر آثار فضیلت غالب وجودی بود مشتبه شود بطرف افراط

از وجودیست

که وجودیست نه بطرف تفریط که عدمیست چه اشتباه وجودی بوجودی غالب بسیار
اشد بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت و شجاعت که مشتبه شوند
بآنها اسراف و تهور نه بخل و جبن و اگر آثار فضیلت غالب عدمی بود مشتبه شود
بطرف تفریط که عدمیست نه بطرف افراط که وجودیست مثالش عفت که مشتبه است
بخمود نه بشره و بسیار بود که اموری که غیر فضایلند مشتبه شوند بفضایل
بس لابد است از تنبیه بآن مثلا در حکمت جمعی باشند که مسایل علوم را
بطریق تقلید و تلقین فرا گیرند و در اثنای محاوره و مناظره بر وجهی
ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند و بر وفور علم و کمال فضل آنکس
گواهی دهند لیکن در حقیقت وثوق نفس و برد یقینی که ثمره حکمت در
ایشان حاصل نبود و مثل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی حیوانات بود
در محاکات افعال انسان و همچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف
۲۴۶ النفس نباشند مانند کسانی که ترک لذات حسیه بطمع جاه دنیوی کنند
بنا بر آنکه لذت وهمی لطیفتر از لذت حسیست و یا ترک لذات دنیویه بتوقع
لذات اخرویه که از جنس لذات دنیویه است نمایند بنا بر آنکه آن الطفست
و هم ادوم بس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت کسیست که
صدور حقیقت عفت ازو موجود بود و حقیقت عفت آنست که اعمال قوه شهوت
بقدر ضرورت و کفایت حاجت بقای شخصی و نوعی کند و باعث بر
اختیار این فضیلت همین معنی بود نه غرضی دیگر و همچنین عمل سخا صادر
شود از کسانی که حقیقت سخاوت از ایشان منتفی بود چه حقیقت سخاوت
آنست که باعث بذل اموال جمیل بودن بذل بود نفسه نه غرضی دیگر از
اغراض چنانکه اکثر فریفتگان شهوات حسیه و یا طامعان ارباح منافع
و یا متوقعان لذات وهمیه را و نه قلت معرفت بقدر مال و صعوبت مداخل
وی چنانکه اکثر میراث یافتگان و یا بعد مباشران در وجوه مکاسب راه
قدر مال بغایت عزیز است بنا بر آنکه ضرورت در تدبیر معاش و فراغ
در تحصیل حکمت و اکتسابش از وجوه ستوده متعسر چه مکاسب جمیله بسیار

حکمت و سلوک طریق این بر احرار بغایت دشوار و حکما گفته اند که مال را
مدخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری چون بردن سنگ گرانست
بر فراز و مخرج در آسانی چون فرو گذاشتن وی بسوی نشیب و بدین سبب
احرار اکثر از مال ناقص حظ باشند و اغیار را غالب بکثرت اموال محظوظ و عاقل
داند که نه آن نقصیست و نه این کمال و همچنین عملی شبیه بشجاعت صادر شود
از جمعی که فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود مانند کسانی که در میان
حروب و رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مال یا ملکی یا غرضی
دیگر از انواع اغراض دنیویه چه باعث برین اقدام طبیعت شره باشد نه فضیلت
شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن در طلب مال یا جاهی یا
غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خساست طبع و دنائت همت ناشی تواند
شد نه از طبیعت فضیلت و شجاع بحقیقت آنکس بود که حذر نفس از
ارتکاب امری قبیح شنیع بیشتر باشد از انصراف عمر و انقطاع حیات
و بدین سبب کشته شدن جمیل را بر زندگی مذموم اختیار کند و قتل ترک
را با فضیلت شجاعت و ذکر باقی از تأخیر اجل با خذین عیب و علت دوستر
شمرد و اشاره باینست آنچه شجاع حقیقی علی بن ابی طالب علیه السلم با اصحاب
خود میگفته که ایها الناس انکم ان لم تقتلوا تموتوا و الذی نفس ابن
ابی طالب بیده لالف ضربة بالسیف علی الرأس اهون من میتة علی الفراش
یعنی ای مردمان اگر چاره کنید که کشته نشوید چه توانید کرد که با جل
موعود بمیرید بخدایی که جان علی در قبضه قدرت اوست که هزار ضرب
شمشیر بر سر آسانتر است از مردن بر بستر و از جمله که گفتیم معلوم شد
که عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نیاید الا از مردی حکیم و شرایط و ارکان
این فضایل متحقق نشوند مگر بحکمت پس هر عفیف و جوادی و شجاعی البته حکیم
باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع بود دانش لازم نبود لیکن چنین حکیمی در
حکمت ناتمام باشد چه حقیقت حکمت مرکبست از علمی مطابق و عملی موافق لهذا
گفته اند که معنی حکیم راست گفتار و درست کردار است و راستی گفتار

اشاره بعمل موافق پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها کرده و از راه باطن
قدمی ننموده چه نتیجه پیمودن راه باطن رسیدنست بخدا و رسیدن بخدا ممکن نیست
مگر بمجرد شدن بالفعل و وارستن از قید جسم بالکلیه چه جسم و تعلق بجسم
بخدایی که نه جسمست و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود
علاقه اش لامحه با جسم باقیست و آن هر آینه کنده پای اوست و از
پای کنده دار راه پیمایی نیاید پس تا علاقه جسم باقیست از خدا محروم باشد
و تهذیب نفس دانستی که تهذیب اخلاق اوست که موجب قطع علاقه
اوست از جسم پس هر حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا نرسیده باشد و تا مهذب

نشود نتواند رسید و او رسیده است که این باشد مراد از قول خدا تعالی در قرآن
مجید که الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه و کلم اشاره باشد بروح
مجرد چنانکه عرف قرآنست و طیب اشاره بصفت علم و بالا بردن عمل مر و را
اشاره بانچه گفتیم و این تأویل مبنی بر آنست که ضمیر در یرفعه راجع باشد
بعمل صالح و ضمیر بارز بکلم چنانکه مختار غزالیست لیکن او کلم طیب را بعلم
توحید حمل کرده و عمل صالح را رافع او نموده با این معنی که مقصود از عمل
صرف طلب است از خلق بسوی خالق تا منبعث بعد الانصراف الیه تعالی
لمعرفته و محبته و اکثر مفسرین از اهل ظاهر ضمیر مستتر را راجع بعلم کرده اند
و ضمیر بارز را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم
و در طریقه غزالی مراد عدم حصول علم بود مگر بعمل و در طریقه ما مراد
عدم امکان وصول نفس ناطقه است بخدا تعالی و در طریقه غزالی مراد
عدم حصول علم بود مگر بعمل و در طریقه ما مراد عدم امکان وصول نفس
ناطقه است بخدا تعالی بدون تهذیب اخلاق و هذا غایة ما اردنا الاشارة
الیه من علم الاخلاق مقصد دویم از خاتمه در ذکر طریقه محققین از
علمای شریعت که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند خواه متشرع باشند یا نه

اسم و خواه نه برانکه چون دانسته شد که مناط تمامیت انسان و کمال نفس ناطقه بعد از
حصول حکمت نظریه بتحصیل ملکهٔ عدالتست که عبارتست از توسط در جمیع افعال و اعمال
بحیثیتی که مایل باشد بطرف افراط و تفریط نباشد و آن لا محاله موقوفست بمعرفت تاثیر
و مقدار تاثیر هر فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هر آینه تفصیل آن مقدور
بشر نتواند بود بلکه موقوفست بتعلیم و تعریف الهی که ببعثت انبیا و رسل و وضع
شرایع و قوانین کلیه حاصل تواند شد پس حصول ملکهٔ عدالت و تحصیل تهذیب
اخلاق موقوف باشد بوجود انبیا و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین
و این نیز اعنی حاجت انسان بتهذیب اخلاق علیحده طریقیست در اثبات وجوب
نبوت چنانکه حاجت انسان بتمدن طریقی بود بر این مطلب چنانکه گذشت و بالجمله
اندازه اعمال هم بحسب فعل و هم بحسب ترک فرا گرفته نتواند شد مگر از انبیا
قال الشیخ فی رسالة الاخلاق بعد عد انواع الفضائل واما تقدیر هذه الفضائل
و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل و از اینجا معلوم شد که مراد از میزان قیامت
که آن سنجیدن اعمال و افعالست در حقیقت بعثت انبیا و اوصیای ایشانست
چنانکه سابقا اشاره بران رفت پس غرض از بعثت انبیا نیست مگر تهذیب
اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکهٔ عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم و
خاتمهم صلعم بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مزاولت و مباشرت افعال
و اعمال شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل و تخلی از رذایل تواند
گشت و سبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند شد و این
معنی لا محاله موقوفست بتنبهی کامل و آگاهی وافر و پرداختن باحوال خود
و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق آفات نفس
و اهتمامی عظیم در واقع گردانیدن عبادات بر وجه اخلاص محض و خلوص
نیت از جمیع شوایب و لا محاله ملاحظه این معانی با معاشرت و مخالطت و
ارتکاب لوازم مراسم و عادت و مباشرت امور دنیویه مطلقا بغایت
متعسر بلکه بر اکثر نفوس متعذر است پس بسیاری از محققین علمای شریعت بل حکمای

ملت در هر زمانی از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه
و تکمیل قوه نظریه باختیار عزلت و تقلیل خلطت و عشرت میفرموده اند و جماعت
تلامذه و طلبه را نیز بران میداشته و میفرموده بدون آنکه تسمی باسمی یا تخصیص
بوضعی و هیأتی را واجب دانند و لازم شمرند و در صدر سالف نیز شعار
خلص صحابه و کمل تابعین همین بوده و انقطاع بخدا و انزوا بجهت عبادت
و بندگی و یرا میستوده اند تا آنکه جماعتی تقلید ایشان کرده و در رسوم غیر معهوده
احداث نمودند و ترزی بزی خاص و تسمی باسم مخصوص را لازم شمردند و قواعد
و اصطلاحات وضع کردند و پیری و مریدی و مشایخ و شیخ و بد در هم شدند
و رطب و یابس باهم آمیختند و اقرب بصواب همان اکتفا بنسبت عبودیت
و بندگی کردنست و از تسمیه و لقب بمؤمنین و مخلصین و صالحین و متقین که در قرآن
مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز نمودن و از زی و هیأت فقر و خفا در
هر لباس که باشد چنانکه سیرهٔ صحابه و تابعین بوده تعدی نمودن و بالجمله
محققین این طبقه ارباب همم عالیه اند که همت بر ذات یگانه الهی مقصور
سازند و به هیچ مطلبی دیگر بوجهی از وجوه نپردازند و این طایفه را در سلوک
راه خدا مقاماتست که اول آن بعد از تنبه توبه کردنست از ترک طاعات
و ارتکاب سیئات و آخرش گذشتن از هر چه غیر اوست و توبه کردن
از گناه حقیقی که عبارتست از وجود مجازی چنانکه گفته اند وجودک ذنب لا یقاس به
ذنب و مابین این مقامات بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه
حصر آن در هزار مقام کرده و خواجه عبد الله انصاری در کتاب منازل السایرین
ایراد صد مقام که اصول مقاماتند نموده که هر مقام از آن منقسمست بده قسم
که هر قسمی از آن مقامیست علیحده و مجموع مرتقی بهزار قسم شود و آخرین
مراتب را که گذشتن از جمیع ماسواست مرتبه فنا خوانند نه بنحوی که فنا
در آن مرتبه منظور تواند بود پس شامل فنای از فنا نیز باشد و در آن مرتبه
عوض تجرد وصول روی دهد و جامع جمیع صفات حق گردد و باقی ببقای حق شود
و شیخ ابو علی سینا در کتاب اشارات بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین

عقد کرده و امام فخر رازی در شرح اشارات گفته ان هذا الباب اجل ما فی
هذا الکتاب فانه رتب فیه علوم الصوفیه ترتیبا ما سبقه الیه من قبله ولا لحقه
من بعده و شیخ در اول باب مذکور میگوید ان للعارفین مقامات و
درجات یختصون بها و هم فی حیوتهم الدنیاویة دون غیرهم فکانهم وهم
فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس یعنی مر
عارفین را مقامات و درجاتیست در معرفت حق تعالی و سلوک بحضرت
او که مخصوص‌اند بآن و غیر ایشان را از ان مراتب و درجات نصیبی
نیست و این اختصاص با بقای حیوة دنیویه و تعلق نفوس ایشانست
با بدان پس گویا ایشان با انکه در جلباب و لباس ابدان خود اند از ان لباس
و جلباب بیرون شده بلکه آن لباس را از خود کنده اند و بدور افکنده و در فصلی از
فصول آن باب گفته العرفان مبتدا من تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن
فی جمع هو جمع صفات الحق للذات المریدة بالصدق منته الی الواحد ثم وقوف
و محقق طوسی قدس سره در شرح این کلام گفته قد رجع الشیخ جمیع مقامات العارفین
فی هذا الفصل پس شرح این کلام کرده بما ملخصه ان تحصیل المعرفة التی هی کمال
للنفس الناطقة آن حصة المستعدة له بالقوة یکون بشیئین تخلیه و تحلیه کما
ان مداواة المرضی تکون بشیئین تنقیة و تقویة والاول سلبی والثانی ایجابی
وهو مسبوق بالاول و لکل منهما درجات اما درجات التخلیه فتفریق بین ذات
العارف و بین جمیع ما یشغله عن الحق باعیانها فان التفریق هو تفصیل بین شیئین
لا ترجیح لاحدهما علی الاخر ثم نفض لآثار تلک الشواغل کالمیل والالتفات
الیها عن ذاته تکمیلا لها بالتجرد عما سوی الحق والاتصال به فان النفض هو تحریک
شی لینفصل عنه اشیاء مستقرة بالقیاس الیه کالغبار عن الثوب ثم ترک الطلب
الکمال لاجل ذاته فان الترک تجنب و انقطاع عن شی ثم رفض لذاته بالکلیه
فان الرفض ترک مع اهمال و عدم مبالاة و اما درجات التحلیه فبیانها
مثلا اجمالا ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رای کل قدرة
مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات و کل علم مستغرقا فی علمه الذی

لا یعزب

لا یعزب عنه شی من الموجودات و کل ارادة مستغرقة فی ارادته التی لا یتأبی
عنها شی من الممکنات بل رای کل وجود و کل کمال وجود صادرا عنه فایضا من
لدنه و صار الحق حینئذ بصره الذی به یبصر و سمعه الذی به یسمع و قدرته التی بها یفعل
و علمه الذی به یعلم و وجوده الذی به یوجد فصار العارف حینئذ متخلقا باخلاق الله
بالحقیقة هذا معنی امعان العرفان فی جمع صفات الحق للذات المریدة بالصدق
ثم انه یعاین کون هذه الصفات و ما یجری مجریها مع کونها متکثرة بالقیاس
الی الکثرة متحدة بالقیاس الی مبداها الواحد فان علمه الذاتی هو بعینه قدرته
الذاتیة و هی بعینها ارادته و کذلک سایرها و اذ لا موجود ذاتا لغیره فلا صفات
مغایرة للذات و لا ذات موضوعة للصفات بل الکل شی واحد کما قال
انما الله اله واحد فهو هو لا شی غیره و هذا معنی قول الشیخ منته الی الواحد
و هناک لا یبقی واصف و لا موصوف و لا عارف و لا معروف و هو مقام
٢٤٩ الوقوف و پوشیده نماند که این کلام تقریری دیگر است مر وحدت وجود را
که قرة العیون عرفا و ثمرة القلوب اولیاست و در این تقریر اشارت
بحدیث قدسی مشهور که لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل حتی کنت سمعه الذی به
یسمع و بصره الذی به یبصر و یده التی بها یبطش و معلوم شود که این مطلب
عالیه مذعن به حکما و موافق شریعت غراست و از مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر
شود که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت و مطلب عرفا عزیزتر از المطلب
حکما چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات و پیوستن بعالم
اعلا و عالم مجردات و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوا و تحصیل مقام
فنا و پیوستن بعالم بقا و مطلب عرفا و حکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد
و عباد چه مطلب زهاد و عباد گذشتن از جسمانیات نیز نیست بلکه گذشتن
از لذات جسمانیه دنیویه فانیه بتوقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه و شیخ
در مقامات عارفین در بیان فرق میان زاهد و عابد و عارف گفته المعرض
عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب علی فعل العبادات
من القیام والصیام و نحوهما یخص باسم العابد و المتصرف بفکره الی قدس

الجبروت مستنيرا بالشروق نور الحق عن سره يخلص باسم العارف وقد يتركب بعض
هذه مع بعض و در بيان فرق ميان اغراض زاهد و عابد و ميان غرض عارف
گفته الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة
وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة
عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر
والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها
بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين
ما يستجلي الحق ولا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة
كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون
بكليته منخرطا في سلك القدس چون در فرق اول اشاره كرد بقوله وقد يتركب
بعض هذه مع بعض كه هر زاهد و هر عابد عارف بودنش لازم نيست اگر چه
هر عارف البته هم زاهد است و هم عابد ظاهر شد وجه امتياز زهد و عبادت غير
عارف را با زهد و عبادت عارف چه زهد غير عارف در حقيقت اشترا است
و استعواض متاع فانی دنیا را بمتاع باقی آخرت و عبادت غیر عارف
معامله ایست مانند کسی که عملی کند بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف که تنزه
از هر چه غیر حق تعالی است تا شاغل باطن او از جناب حق تعالی نشود و تکبر است
یعنی استحقار است مر غیر حق تعالی را در جنب حق تعالی و عبادت عارف ریاضت
و عادت دادن مر همتها و قوتهای خود را تا در وقت توجه باطن بجناب
حق مطیع و منقاد او باشند و مزاحمت با او ننمایند و باطن او را بهواهای
خودشان مشغول نسازند ثم قال في فصل آخر فاذا عبر الرياضة الى النيل
صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى
وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد
مترددا يعني چون رياضت ببرد حد كمال رسد باطن عارف چون مرآتي
شود جلا يافته كه در مقابل وجه حق تعالى داشته شده باشد پس متمثل
شود در آينه باطن عارف اثر حق تعالى و فايض شود بر او لذات حقيقيه

وبينهما

وبینهما هیچ بهره لاجرم بخود و بس او را نظری بسوی حق باشد و نظری بسوی خود و ازین
جهت هنوز متردد باشد ثم قال في فصل آخر ثم ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب
القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها
وهناك يحق الوصول يعني چون عارف بمقامی رسد که گاه نظرش بحق باشد و گاهی
بخود و بس باید که همت بگمارد و اصلا نظر بخود نگمارد و از خود غایب شود
و از غیر حق تعالی فانی مطلق گردد و ملاحظه و التفاتش مخصوص بجناب
قدس باشد و بس و اگر گاهی ملاحظه خود کند از جهت که ملاحظ حق است
و آینه جمال مطلق کند نه از جهت که ذات خود را صاحب حسن و زینتی و زیبایی
بیند و چون عارف باین مقام رسد هر آینه بحق وصول رسیده باشد بلغني الله
وجميع طالبي الحق الى ذلك المقام بمحمد واهل بيته عليهم السلم
وهذا آخر ما اردناه والحمد لله المتفضل المنعام والصلوة
والسلم على رسوله واهل بيته الغر الكرام

٢٥٠

تمت بعون الله وحسن توفيقه
يوم الاثنين منتصف
شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٠٩٠
من الهجرة النبوية
صلوات الله عليه
وعلى آله الطاهرين

على يد العبد الضعيف [illegible]

٢٥١